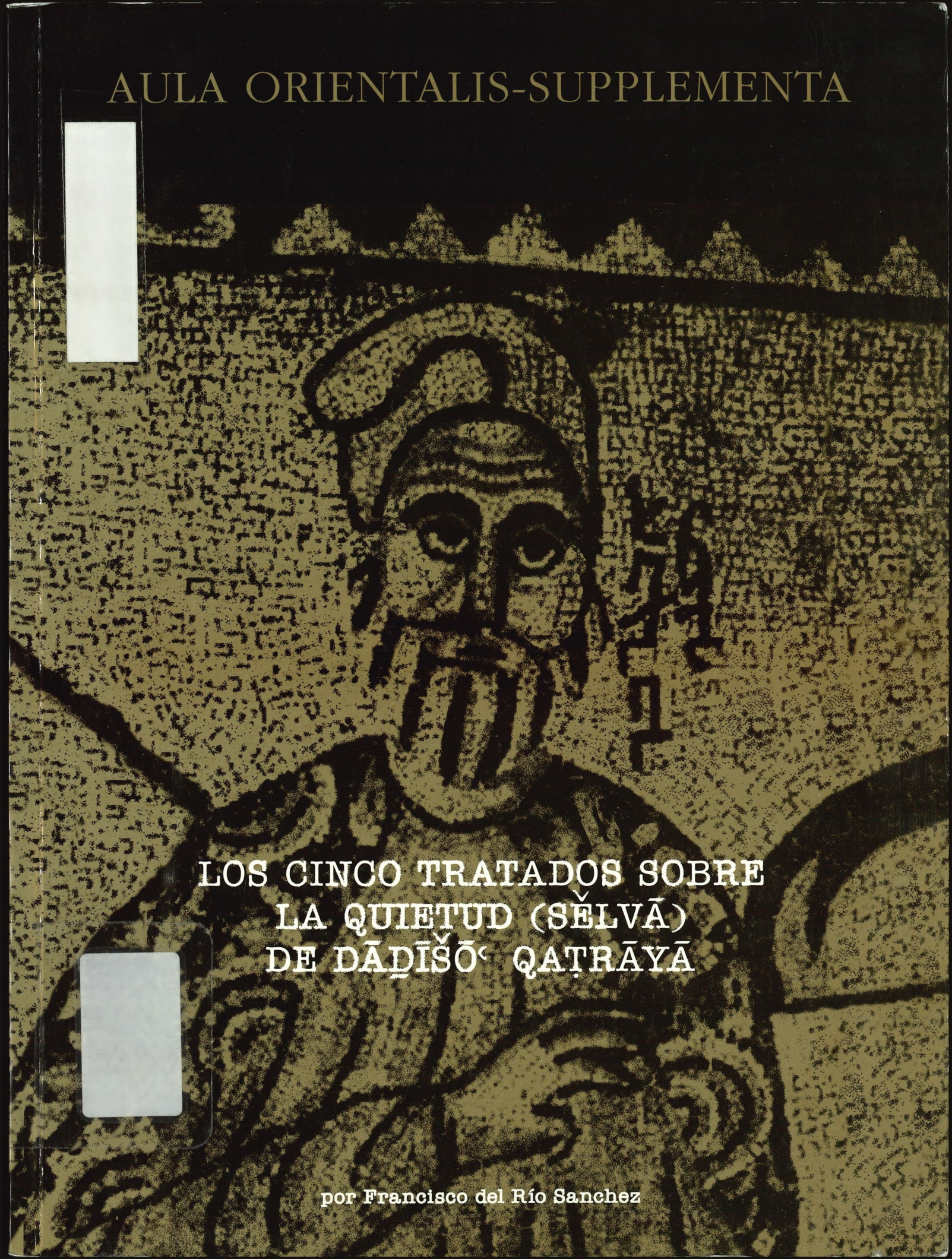
AULA ORIENTALIS-SUPPLEMENTA



LOS CINCO TRATADOS SOBRE LA QUIETUD (SĔLVĀ) DE DĀḌĪŠŌʿ QAṬRĀYĀ

por Francisco del Río Sanchez

LOS CINCO TRATADOS SOBRE LA QUIETUD (*ŠELYĀ*) DE DĀḌĪŠŌʿ QAṬRĀYĀ

AULA ORIENTALIS-SUPPLEMENTA
Director: G. Del Olmo Lete

18

© 2000 by Francisco del Río Sánchez.

© 2001 by Editorial AUSA
Apartado de Correos 101
08280 SABADELL (Barcelona) Spain

ISBN: 84-88810-55-5
Dep. Legal: B 42045-2001
Impreso por PURESA, S.A.

LOS CINCO TRATADOS SOBRE LA QUIETUD (*ŠELYĀ*) DE DĀḌĪŠŌᶜ QAṬRĀYĀ

Francisco del Río Sánchez

EDITORIAL AUSA
Apdo. 101- 08280 SABADELL - BARCELONA

PRÓLOGO

En 1998 comenzó un proyecto patrocinado por la Unión Europea que está destinado a promover la conservación del patrimonio manuscrito de los países mediterráneos. Este programa, llamado «MANUMED, *Sauvegarde et conservation préventive des manuscrits des pays méditerranéens*» pretende inventariar y catalogar colecciones de manuscritos que aún no han sido estudiadas, formar especialistas en restauración y catalogación dentro de los países beneficiarios y promover centros de investigación y conservación en aquellos lugares que carecen de tales instituciones.

Desde el año 1999 un equipo dirigido por el Prof. Gregorio del Olmo Lete y formado por investigadores pertenecientes a dos universidades españolas (la Profa. Margarita Castells Criballés, el Prof. Manel Forcano Aparicio, Pius Hormizd Elías Alibek –de la Universidad Central de Barcelona– y el Prof. Francisco del Río Sánchez –de la Universidad Complutense de Madrid–), en colaboración con el Centre de Conservation du Livre de Arlés (Francia), está trabajando en el marco del mencionado proyecto. De hecho se han realizado hasta el momento tres misiones que han permitido examinar, inventariar y catalogar aproximadamente mil quinientos manuscritos que se encuentran en el archivo del Arzobispado Greco-Católico de Alepo (Siria) y en la Biblioteca de la Fundación George et Matilde Salem (Bibliothèque Sbath) en la misma ciudad. La mayoría de los manuscritos catalogados están escritos en árabe y en siríaco o karšūnī. Lo mismo puede decirse de los ejemplares que está previsto examinar en el futuro.

No es casual el hecho de que una gran parte de los manuscritos catalogados estén escritos en siríaco o karšūnī. Precisamente, uno de los intereses de los investigadores que colaboran en la misión es analizar ese patrimonio literario que permanece oculto y, en ocasiones, olvidado en el seno de las bibliotecas del Oriente Medio. Resulta interesante observar que, en el panorama actual de los estudios semíticos en España, están apareciendo jóvenes investigadores en diferentes centros que se especializan precisamente en la lengua y la literatura siríaca, un campo de investigación que, frente a la arraigada tradición de otros países europeos, estaba poco desarrollado en las universidades españolas.

Cuando hablamos de literatura siríaca, nos referimos a la producción literaria realizada en la lengua perteneciente al arameo oriental que se hablaba originariamente en Edesa y en la región de Osroene y que, convirtiéndose en la lengua franca de las poblaciones arameas de Mesopotamia y Siria, acabaría siendo adoptada como lengua propia por los cristianos de estas regiones. De hecho, salvo escasas excepciones (que pertenecen en su mayor parte al período en el que esta lengua era aún un dialecto local) los escritos en lengua siríaca que se conservan son en su mayor parte cristianos. A pesar de que en la actualidad sobreviven algunos dialectos de esta lengua en la llanura de Mosul, en el Antilíbano, en el Kurdistán y en el sudeste de Turquía, la lengua propiamente literaria no sufrió una evolución significativa desde los primeros testimonios edesenos hasta su decadencia en el siglo XIII.

La literatura en siríaco, tanto en prosa como en verso, abarca múltiples campos: la traducción bíblica y sus comentarios, la historia, la exégesis, la teología, la espiritualidad, la ciencia (retórica, filología y ciencias naturales) y las traducciones de obras escritas generalmente en griego. Para el estudioso de las lenguas y las literaturas semíticas, el siríaco es interesante desde varios puntos de vista: entre otros, puede destacarse en primer lugar que es el medio en el que se reformulan sistemáticamente, utilizando categorías semíticas, los conceptos y las categorías procedentes del mundo griego. La síntesis resultante, efecto de una lenta elaboración, es algo nuevo y original, y se transmitirá posteriormente a la cultura árabe por medio de las traducciones. En segundo lugar, el siríaco será la primera lengua semítica que desarrollará un vocabulario preciso en la filosofía y la ciencia. Las elaboraciones posteriores en árabe saldrán beneficiadas

de este esfuerzo filológico, y no cabe duda de que el vocabulario árabe es parcialmente deudor del siríaco en estos campos.

En esta publicación se presenta la edición crítica y la traducción de una colección de cinco tratados pertenecientes a un autor siro-oriental del siglo VII d. C. llamado Dādīšōʿ Qaṭrāyā. Estos tratados tienen como finalidad primera presentar algunas normativas propias de la disciplina monástica de los cenobios mesopotámicos de esta época; sin embargo, en este contexto, el autor expone una teoría antropológica de corte ascético y místico que responde a una corriente representada por distintos autores del entorno (Sahdōnā, Simón de Ṭaybūṯeh, Isaac de Nínive o Juan bar Penkāyē) que tiende a sintetizar las bases teóricas de la especulación espiritual a partir de los datos tomados de escritores siríacos anteriores (como Juan el Solitario) y de autores griegos fuertemente influenciados por el neoplatonismo (como Evagrio Póntico, Gregorio de Nisa o PseudoDionisio Areopagita), conocidos ya gracias a las traducciones realizadas en los siglos precedentes. La culminación de todas estas teorías tendrá lugar durante el siglo VIII d. C. (con autores como Abrahán bar Dašandad, Juan de Dalyāṯā, José Ḥazzāyā, Nestorio de Nūhadrā o Berīkīšōʿ), y su alcance rebasará los ámbitos cristianos siríacos, llegando incluso a autores sufíes como Al-Ġazālī: de este modo, la división tricotómica de la ascensión espiritual, la teoría sobre la visión del intelecto y la visión espiritual, la lucha contra la pasión o la práctica del recuerdo continuo de la divinidad se convierten en elementos comunes que sobrepasan los límites de una época o de un entorno cultural.

El texto fue dado a conocer en este siglo por A. Mingana, que utilizó un manuscrito reciente que era de su propiedad. Gracias al Dr. Pierre Yūsif (del Instituto Oriental de Roma) y al Dr. Yawsif Ḥabbī (de la Biblioteca de Dawra, en Bagdad), he podido acceder al manuscrito más antiguo que se conserva de esta obra, y que constituye la base de la presente edición. Los miembros del equipo investigador esperamos que esta primera iniciativa, que depende del proyecto que se ha mencionado más arriba, sea un comienzo que anime a realizar futuras ediciones de textos siríacos en España.

ABREVIATURAS

I. *Clave de signos propios de la edición crítica*

des.	*Desinit*.
f., ff.	Folio, folios.
ileg.	Ilegible.
inc.	*Incipit*.
in marg.	Margen lateral
lac.	*Lacuna*.
lin.	Línea.
marg.	*Margo*.
marg. sup.	Margen superior
marg. inf.	Margen inferior.
om.	Omite.
pl.	Plural.
sg.	Singular.
^{abc}	Llamadas de nota.
[...]	Laguna en el texto.
< >	Determina un grupo de dos o más palabras afectadas por una variante.
¬	Determina una o más palabras afectadas por una variante, dentro del grupo anterior.
*	Determina una o más palabras afectadas por una variante, dentro del grupo anterior.
—	Separación de notas en el aparato crítico. Indica que existen más notas en el mismo párrafo.
+	Añade, adición.
<	Omite, omisión.
Ø	Roto o quemado.
?	Dudoso.

II. *Manuscritos*

A	Manuscrito Notre Dame des Semences (Al-Qōš) n.° 237.
B	Manuscrito Notre Dame des Semences (Al-Qōš) n.° 238.
M	Manuscrito Mingana Syr. n.° 601.
N	Manuscrito Mingana Syr. n.° 47.
P	Manuscrito procedente de Mosul, actualmente perdido, publicado por Paul Bedjan en *De Perfectione* (pp. 601-628).
V	Manuscrito Vaticanus Syr. n.° 509.

III. *Fuentes*

Abkōš

Ed. A. Guillaumont y M. Albert, «Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'Hésychia» en *Memorial André Jean Festugière*, *Cahiers d'Orientalisme* 10 (1984), 235-245.

BHS
: Ed. K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-1977.

BO
: J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*: I, *De Scriptoribus syris orthodoxis*, Roma 1719; II, *De Scriptoribus syris monophysitis*, Roma 1721; III, *De Scriptoribus syris nestorianis*, 2 vols., Roma 1725 y 1728.

Book of the Bee
: Ed. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Bee*, Oxford 1866.

Book of the Dove
: Trad. A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus' Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon*, Leiden 1919.

Book of Governors
: Ed. E. A. W. Budge, *The Book of Governors by Thomas, bishop of Marga*, 2 vols., Londres 1893.

Book of Paradise
: Ed. E. A. Budge, *The Book of Paradise*, 2 vols., Londres 1904.

Canons of Marûṯâ
: Ed. A. Vööbus, *The Canons adscribed to Marûṯâ of Maipherqat, and related sources*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 439 (syri 191); 440 (syri 192), 1982.

Commentaire
: Ed. R. Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe, par Dadisho Qatraya*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 326 (syri 144); 327 (syri 145), 1972.

Dad. Q. I
: *Tratados sobre la Quietud* (editados en el presente trabajo): *Primer Tratado*.

Dad. Q. II
: *Tratados sobre la Quietud* (editados en el presente trabajo): *Segundo Tratado*.

Dad. Q. III
: *Tratados sobre la Quietud* (editados en el presente trabajo): *Tercer Tratado*.

Dad. Q. IV
: *Tratados sobre la Quietud* (editados en el presente trabajo): *Cuarto Tratado*.

Dad. Q. V
: *Tratados sobre la Quietud* (editados en el presente trabajo): *Quinto Tratado*.

Demostrationes
: Ed. J. Parisot, *Aphraatis demostrationes*, *Patrologia Syriaca* 1 (1894); 2 (1907).

De Perfectione
: Ed. P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita, de perfectione religiosa*, París–Leipzig 1909.

Dialogue sur l'âme
: Ed. I. Hausherr, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis): Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, *Orientalia Christiana Analecta* 120, Roma 1939.

Drei Traktate
: Ed. L. G. Rignell, *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamea)*, Lund 1960.

Entretien
: Ed. Kh. Samir, «Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir ibn ʿAlî al-Magribî, sur l'Unité et la Trinité», *IslamoChristiana* 5 (1979), pp. 31-117.

Evagriana syriaca
: Ed. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Lovaina 1952.

Exposito officiorum
Ed. R. H. Connolly, *Anonimi auctoris Expositio officiorum Eclesiæ Gregorio Arbelensi vulgo adscripta*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 64 (syri 25); 71 (syri 28); 72 (syri 29); 76 (syri 32); 1911-1913, 1913-1915.

Gannat Bussamê
Ed. J. M. Vosté, «Le Gannat Bussamê», *Revue Biblique* 37 (1928), pp. 221-232 y 386-419.

Gnostikós
Ed. A. y C. Guillaumont, *Evagre le Pontique: le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*, *Sources Chrétiennes* 356 (1989).

Historia Monachorum in Ægypto
Ed. A. J. Festugière, *Historia Monachorum in Ægypto, Édition critique du tex.* [illegible], Bruselas 1961.

Histoire du Rabban Youssef Bousnaye
Ed. J. B. Chabot, «L'Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaye», *Revue Orient Chrétien* 4 (1899).

Hym. Fid.
Ed. E. Beck, *Des heiliges Ephraem Hymnen de Fide*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 154 (syri 73);155 (siri 74), 1955.

Hym. Nat.
Ed. T. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, 4 vols., Malines 1882-1902: II, cc. 427-510.

Hym. Vir.
Ed. E. Beck, *Des heiliges Ephraem Hymnen de Virginitate*. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 223 (syri 94); 224 (siri 95), 1962.

In Hebd. Sanc.
Ed. T. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, 4 vols., Malines 1882-1902: I, cc. 339-566.

Lettre sur les trois Étapes
Ed. P. Harb y F. Graffin, «Lettre sur les trois Étapes de la Vie Monastique», *Patrologia Orientalis* 45, 2, n.º 202 (1992).

Liber Castitatis
Ed. J. B. Chabot, *Le Livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, París 1896.

Liber Graduum
Ed. M. Kmoskó, *Liber Graduum*, *Patrologia Syriaca* 3 (1926).

Liber Turris
Ed. H. Gismondi, *Maris, Amri, et Slibae, de Patriarchis Nestorianis Commentaria*, Roma 1896-1899.

Lógoi
Ed. Agustinos Jordanites, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ησαΐου λόγοι κθ, Jerusalén 1911.

Los Cinco Discursos
M. Nin, *Juan el Solitario. Los Cinco Discursos sobre las Bienaventuranzas*, Roma 1997.

LXX
Ed. A. Rahlfs, *Septuaginta: Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979.

Memrê
Ed. F. del Río Sánchez, «Tres memrê de Abrahám de Natpar: edición y traducción del Cod. Vat. Syr. 593», *Studia Monastica* 42 (2000), pp. 347-377.

NTG
: Ed. E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993[27].

Oeuvres spirituelles
: Trad. J. Touraille, *Isaac le Syrien, oeuvres spirituelles*, París 1981.

Peš
: Ed. Dominicos de Mosul, *Biblia sacra iuxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta*, 3 vols., Beirut 1951.

Praktikós
: Ed. A. y C. Guillaumont, *Evagre le Pontique: Traité Pratique ou le moine*, *Sources Chrétiennes* 170-171 (1971).

Prologue to the Acts
: Ed. P. von Dobschütz, «A hitherto unpublished Prologue to the Acts of the Apostles (probably by Theodor of Mopsuestia)», *The American Journey of Theology* 2 (1898), pp. 353-387.

Skholia
: Ed. P. Géhin, *Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes*, *Sources Chrétiennes* 340 (1987).

Sogdian
: Ed. N. Sims-Williams, «A Sogdian Fragment of a Work of Dadišo Qatraya», *Asia Major* 18, 1 (1973).

Syn. Or.
: Ed. J. B. Chabot, *Synodikon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, París 1902.

IV. *Bibliografía*

A. Abuna
1996 *ʾAdab al-luġa al-ʾaramiyya*, Beirut.

L. Abramowski
1991 «Dadisho Qatraya and his commentary on the book of the Abbas Isaiah.», *The Harp, Review of Syriac and Oriental Studies* 4, pp. 67-83.

P. Assemani
1933 *Lumʿa taʾariḫiyya fi farāʾid al-ʾādāb as-suryāniyya*, Jerusalén.

A. Baumstark
1922 *Geschichte der Syrischen Litteratur*, Bonn.
1954 «Syrische Literatur», *Handbuch der Orientalistik* 3 (2/3), Leiden.

P. Bettiolo
1986 «Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišo Qatraya (VII sec.), nestoriano e solitario.», *Annali di Storia dell'Esegesi* 3, pp. 201-213.
1989 «Lineamenti di patrologia siriaca», en *Complementi interdisciplinari di Patrologia* (A. Quaquarelli, dir.), Roma, pp. 503-603.

R. Beulay
1987 *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne.

S. Brock
1982 «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, pp. 17-34.
1987 *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual live*, Michigan.

C. Brockelmann
1966 *Lexicon Syriacum*, Hildesheim.
F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs
1952 *An Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford.
J. B. Chabot
1894 «Notice sur les Manuscrits Syriaques conservés dans la Bibliotheque du Patriarcat Grec Orthodoxe de Jérusalem», *Journal Asiatique* 9, 3, pp. 92-132.
1898 «Regulae Monasticae ab Abrahamo et Dadisho conditae», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* 7, pp. 41-51.
1934 *Littérature Syriaque*, París.
G. M. Colombás
1974 *El Monacato primitivo.* I: *Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, Madrid.
1975 *El Monacato primitivo.* II: *La espiritualidad*, Madrid.
A. Davids
1995 «La Théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne?», *Istina* 40, pp. 65-72.
R. Dozy
1881 *Supplément aux Dictionaires Arabes*, 2 vols., Leiden.
B. Dupuy
1995 «La Christologie de Nestorius», *Istina* 40, pp. 56-64.
R. Duval
1901 *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, 2 vols., París.
1907 *Anciennes littératures chrétiennes: II. La Littérature Syriaque*, París.
W. Frankenberg
1912 *Euagrius Ponticus, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlín.
G. Graf
1953 *Geschichte des christlichen–arabischen Literatur*, 5 vols., Ciudad del Vaticano, Roma.
F. Graffin
1958 «Recherches sur le thème de l'Église épouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque» *L'Orient Syrien* 3, pp. 317-336.
A. Grillmeier
1980 «Marco eremita e l'origenismo», *Cristianesimo nella Storia* 1, pp. 9-58.
A. Guillaumont
1958 *Les six Centuries des «Kephalaïa gnostica» d'Évagre le Pontique. Patrologia Orientalis* 28 (1), n.° 134.
1962 *Les «Kephalaïa gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, París.
1975 «Le problème des deux Macaires» *Irénikon* 48, pp. 41-59.
1983 «Les versions syriaques de l'aeuvre d'Evagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque», *Orientalia Christiana Analecta* 221, pp. 35-41.
P. Haddad- J. Isaac
1988 *Al-maḫṭūṭāt as-suryāniyya wal-ʿarabiyya fī l-ḫizāna ar-rahbāniyya al-kaldāniyya fī Baġdād*, Bagdad.
P. Harb
1971 «Doctrine Spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)», *Parole de l'Orient* 2, pp. 225-260.
E. Hatch-H. A. Redpath
1954 *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 vols., Graz.

P. H. Hitti
1950 *Historia de los Árabes*, Madrid.
M. Jastrow
1900 *A dictionary of the targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londres-Nueva York.
P. Kannokadan
1991 *The East Syrian Lectionary: an historico-liturgical study*, Roma.
S. Khouri-Sarkis
1958 «Note sur les mètres poétiques syriaques», *L'Orient Syrien* 3, pp. 63-71.
B. Krupnik – A. M. Silbermann
1996 *Mil·lon šimmūšī latalmūd, lamidrāš w^elatargumīm*, Tel Aviv.
A. van Lantschoot
1965 *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican [490-631], Barberini Oriental et Neofiti*, Ciudad del Vaticano, Roma.
E. W. Lane
1984 *Arabic-English Lexikon*, 2 vols., Cambridge.
H. Leclerq
1907 *Histoire des Conciles* I, París.
J. Levy
1868 *Chaldaische Worterbuch über die Targumim*, 2 vols. ,Leipzig.
H. G. Liddell- R. Scott
1966 *A Greek–English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented*, Oxford.
A. Mai
1831 *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. V, Roma.
J. Mateos
1959 «Les "Semaines de Mystères" du Carème Chaldéen», *L'Orient Syrien* 4, pp. 448-459.
1972 *Lelya–Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin*, Roma.
A. Mingana
1933 *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. I, Cambridge.
1934 *Woodbrooke Studies*, vol. VII, Cambridge.
S. Moscati-A. Spitaler-E. Ullendorff-W. von Soden
1969 *An introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: phonology and morphology*, Wiesbaden.
R. Murray
1975 *Symbols of Church and Kingdom: a study in early syriac tradition*, Cambridge.
G. del Olmo Lete-J. Sanmartín
2000 *Diccionario de la Lengua Ugarítica*, 2 vols., Sabadell (Barcelona).
I. Ortíz de Urbina
1965 *Patrologia Syriaca*, Roma.
J. Payne-Smith
1903 *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford.
R. Payne-Smith
1901 *Thesaurus Syriacus*, 2 vols, Oxford.
P. Perrier
1995 «Qnoma et Shelia: deux termes-clés de la spiritualité de l'Église syriaque», *Istina* 40, pp. 182-190.

L. van Rompay
1987 «Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste», en *IV Symposium Syriacum* 1984, *Orientalia Christiana Analecta* 229. Roma.

A. Rücker
1934 «Eine Angweisung für geistliche übungen nestorianischer Mönche des 7 Jahrhunderts», *Oriens Christianus* 9, serie 3, pp.189-207.

A. Scher
1906 «Étude supplémentaire sur le écrivains syriens orientaux», *Revue OrientChrétien* 1/ 9, pp. 1-33.
1906(2) «Notice sur la vie et les aeuvres de Dadiso Qatraya», *Journal Asiatique* 9, serie 10 (1906), pp.103-118.

M. Smith
1931 *Studies on early Mysticism in the Near and Middle East*, Londres.

M. Sokoloff
1990 *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan.

T. Špidlik
1985 *La Spiritualità dell' Oriente Cristiano.* Roma.

H. Steinhardt
1968 *Zitate aus drei verlorenen Schriften des Theodor von Mopsuestia.* en *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen.

W. Strothmann
1970 «Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur», *Oriens Christianus* 44, pp. 95-105.
1972 *Johannes von Apamea, Patristishe Texte und Studien*, 11, Berlín.

J. Tamcke,
1991 «Theology and Practice of communal life according to Dadiso», *The Harp, Review of Syriac and Oriental Studies* 4, pp. 173-188.
1994 «Dadischo (Dadiso), aus Qatar, ostsyrische Einsiedler und geistlicher Schriftsteller», *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, cc. 1372-1373.

J. Vellian
1977 *Lenten Fast of the East Syrians*. En *A Tribute to A. Vööbus* (R. H. Fischer ed.), Lovaina, pp. 373-378.

E. Vogt
1971 *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti*, Roma.

A. Vööbus
1958 *History of ascetism in the Syrian Orient.* I: *The origin of Ascetism. Early Monasticism in Persia, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 184 (subsidia 14).
1959 *History of ascetism in the Syrian Orient.* II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 197 (subsidia 17).
1965 *History of the School of Nisibis, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 14 (subsidia 16).
1988 *History of ascetism in the Syrian Orient.* III: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 500 (subsidia 81).

J. M. Vosté.
1929 *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldeénne du convent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš*, Roma.
1929(2) «Manuscrits Syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane», *Angelicum* 6 (1929), pág. 45.

1929(3) «Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens», *Angelicum* 6 (1929), pp. 143-206.

W. Wright
1894 *A Short History of Syriac Literature*, Londres (Amsterdam 1966).

PRESENTACIÓN

En el *Catálogo de autores* que compuso ʿAbdīšōʿ bar Bʿrīkā (metropolita de Nísibe y Armenia desde el año 1291 c. a. hasta el 1318 d. C.)[1] se conserva la información más antigua que nos ha llegado acerca de Dādīšōʿ Qaṭrāyā. Son cuatro versos que enumeran las obras que compuso «Dādīšōʿ, el experto»: a partir de ellos ha sido posible iniciar y desarrollar un estudio sobre este autor siro-oriental que vivió en la segunda mitad del siglo VII[2].

> Dādīšōʿ, el experto, comentó el *Paraíso* de los Occidentales,
> explicó a Abbá Isaías, compuso libros sobre la conducta,
> un tratado sobre la santificación de la celda, dolorosos tratados consolatorios
> y también cartas y cuestiones. Compuso acerca de la quietud de cuerpo y de espíritu.

Desgraciadamente, ʿAbdīšōʿ utilizó un criterio muy impreciso para la composición de su *Catálogo de autores*, limitándose a enumerar los títulos de las obras de cada autor sin ofrecer fechas ni establecer siquiera un orden cronológico. Cinco siglos después, el maronita José Simón Assemani (1687-1768), uno de los creadores del fondo oriental de la Biblioteca Apostólica Vaticana en Roma, compondría su *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, una historia de la literatura siríaca repartida en tres volúmenes con múltiples informaciones e importantes textos. Para los autores menos conocidos, Assemani se sirvió del mencionado *Catálogo de Autores*, limitándose a añadir notas explicativas y textos que iluminaran los versos –en ocasiones oscuros– de esta obra.

Fiel a este procedimiento, Assemani recogió los cuatro versos que hablan de Dādīšōʿ «el experto»; sin embargo, en las notas explicativas identificó a este personaje con un famoso abad del monasterio del monte Izlā, llamado también Dādīšōʿ[3]:

> Dadjesu Abrahami discipulus et in praefectura coenobii Izlensis sucessor, cuius vitam Thomas Margarensis in historia monastica, parte 1 cap. 4 describit his verbis: beatus itaque Mar Dadjesu, qui in praefectura magistro nostro Mar Abrahamo sucessit.

La confusión de Assemani permaneció en otros autores de siglos posteriores que, confiados en la autoridad de la *Bibliotheca Orientalis*, se limitaron a transmitir la información proporcionada por este autor, identificando a Dādīšōʿ Qaṭrāyā con su homónimo, el abad del monasterio de Izlā[4]. Sin embargo, a principios del presente siglo, Adday Scher sacó a la luz algunos datos biográficos de nuestro autor que posteriormente, a través de sucesivos estudios, han podido ser completados y ampliados. En su obra titulada *L'École de Nisibe*, publicada en Beirut el año 1905, Scher adelantó una observación acerca de este error; en su artículo «Notice sur le Vie et les Oeuvres de Dadisho Qatraya», publicado el año 1906 en la revista *Journal Asiatique*, ofrecería un estudio completo, examinando numerosos datos sacados del *Comentario al*

1. Cfr. Baumstark 1922, pp. 323-325; Wright 1894, pp. 285-289.
2. BO, III, 1, pp. 98-99.
3. BO, III, 1, pág. 98, n. 1.
4. Cfr. Chabot 1934, pág. 56; Duval 1907, pp. 143 y 232; Wright 1894, pág. 131.

Ascétikon de Abbá Isaías. Este artículo marcará un hito en el estudio de Dādīšōʿ Qaṭrāyā, y probablemente es aún hoy la aportación más completa en lo que se refiere a su datación[5].

Conocemos las circunstancias de la vida del abad Dādīšōʿ gracias a las informaciones que nos proporcionan diferentes autores: Bābay el Grande, su sucesor en el gobierno del monasterio, que escribió una biografía, Tomás de Margā[6] e Išōʿdenaḥ de Baṣrā[7]. De acuerdo con ellos, Dādīšōʿ de Izlā nació en la comarca de Bēṯ Darāyē, en la región de Bēṯ ʾAramāyē, y comenzó su vida monástica en Dayrā dᵉRīšā, cerca de Margā. Posteriormente se trasladó a ʾIzlā, llegando a ser abad del Gran Monasterio en el año 899 de los griegos (que corresponde al año 588 de nuestra era), tras la muerte de Rabban Abrahán. Falleció el año 604, tras haber compuesto unas reglas monásticas en el mes de Kānōn Posterior del año décimo del rey Hormizd, esto es, enero del año 588 d. C.[8].

Estos datos se contradicen con los detalles autobiográficos que ofrece en sus obras Dādīšōʿ «el experto» (*baḥīrā*). En primer lugar, habla de Mār Bābay como de un personaje que vivió en una época (*zᵉbān*) anterior a la suya al menos en una generación. Puesto que Mār Bābay el Grande nació aproximadamente el año 550 y murió poco después del 628[9], hemos de situar la vida de nuestro autor en un período posterior a esta fecha[10]. Por otra parte, en el *Comentario al Ascetikon de Abbá Isaías* menciona a Barḥadbᵉšabbā ʿArbāyā[11]. Barḥadbᵉšabbā firmó como obispo de Halwān en el sínodo celebrado el año 605[12], y parece que fue un prolífico escritor en la época de crisis que supuso la sede vacante impuesta por Cosroes II tras la muerte del *Kathólikos* Gregorio. En este mismo *Comentario* hace referencia a los problemas relacionados con la elección de Išōʿyahb III de Adiabene, que fue *Kathólikos* desde 650 al 657/8 d. C[13] y, por último, menciona a Rabban Kūdāwī y a Rabban Šabōr, «de bienaventurada memoria»[14] Rabban Šabōr (citado de nuevo en la misma obra, en XIII, 5 y XV, 37) fue contemporáneo de Rabban Kūdāwī, y éste a su vez lo era del *Kathólicos* Jorge (muerto el 681). Rabban Šabōr recibió una visita de Išōʿyahb III, y Rabban Kūdāwī falleció mientras reinaba en Damasco el primer califa omeya, Muʿāwiya b. ʾAbī-Ṣufyān (662-680)[15].

EL AUTOR: Vida y obras de Dādīšōʿ Qaṭrāyā

A partir de los datos presentados se puede concluir que Dādīšōʿ Qaṭrāyā vivió en un arco de tiempo comprendido entre la mitad y el final del siglo VII, casi un siglo después del abad Dādīšōʿ. Como su propio

5. Cfr. Scher 1906, pág. 25.
6. Cfr. *Book of Governors*, V; I, pág. 24; II, pp. 42-44.
7. Cfr. *Liber Castitatis*, n.° 38.
8. Cfr. Chabot 1898, pp. 24 y 38.
9. Mār Bābay nació en la villa de Bēṯ ʿAynāṯā (comarca de Bēṯ Zabday). Ingresó en el monasterio del Monte Izlā, y sucedió al Abad Dādīšōʿ en el gobierno del mismo. Al morir el *Kathólikos* Gregorio de Kaškar en el año 608, el rey Cosroes II impidió que se eligiera un sucesor y Bābay se encargó del gobierno de las comunidades cristianas de Persia. El año 628 Qawād II, el sucesor de Cosroes, permitió que se convocara un sínodo a fin de designar un nuevo *Kathólikos*, y Bābay fue elegido por unanimidad. Él rechazó el cargo y murió poco después. Cfr. BO, III, 1, pp. 88-97; Vööbus 1965, pp. 289-392; Ortíz de Urbina 1965, pp. 139-142.
10. Cfr. Scher 1906, pp. 106-107. En el *Comentario al Ascétikon de Abbá Isaías*, le cita dos veces. En la primera cita habla de él como un personaje fallecido hace tiempo: cfr. *Commentaire*, XIII, n.° 5; I, pág 183; II, pág. 141. La segunda mención de Bābay el Grande la encontramos en *Commentaire*, XV, n.° 12; I, pág. 262; II, pág. 202. Véase también *Dad. Q.* I, n.° 4-7.
11. *Commentaire*, XV, n.° 12; I, pág. 263; II, pág. 203.
12. *Syn. Or.*, pp. 214 y 479; Cfr. Scher 1906, pág 106.
13. Cfr. *Commentaire*, XV, n.° 37; I, pág. 300; II, pág. 232 y *Liber Turris* pág. 56.
14. Cfr. *Commentaire*, XV, n.° 37; I, 299; II, 231.
15. Cfr. *Liber Turris*, pág. 57; Bettiolo 1989, pág. 586.

nombre indica, era natural de Bēṯ Qaṭrāyē, la región costera que se encuentra al oeste del Golfo Pérsico, frente a las islas de Baḥrayn[16], una zona que, durante este siglo fue cuna de otros importantes autores como Gabriel Qaṭrāyā, «el comentador» exégeta y profesor en Seleucia-Ctesifonte[17], o el mismo Isaac de Nínive, que además vivió un tiempo en el monte Māṯūṯ, en la comarca de Bēṯ Huzāyē, y posteriormente se trasladó al convento de Rabban Šabōr, donde murió y fue enterrado[18].

Fig. 1: Mapa del mundo siríaco.
(De R. Duval, *La Littérature Syriaque*, París 1907, Amsterdam 1970)

Los copistas de sus obras le llaman «solitario» (*īḥīḏāyā*). Sin embargo, él mismo afirma que, en su época, este título se aplicaba a monjes que llevaban géneros de vida distintos. Son también los copistas los que le vinculan con Rab Kennarē[19], un monasterio o un asentamiento semianacorético (*ʿumrā*) hoy desaparecido que probablemente se encontraba en las montañas de Bēṯ Huzāyē, la región situada en la costa nordeste del Golfo Pérsico (Kuzistán, Susiana), cerca de la población de Šuštar (a orillas del río

16. En siríaco se designaba con este nombre todo el Nordeste de Arabia. Cfr. *Syn. Or.* pp. 669 y 680.

17. Cfr. Baumstark 1922, pp. 200-201.

18. Cfr. *Liber Castitatis*, n.° 125, pág. 63. Esto podría explicar que, en parte de la tradición manuscrita, algunas obras de Dāḏīšōʿ se hayan transmitido con el nombre de Isaac. Cfr. *De Perfectione*, pp. 619 y 628 y Rücker 1934, pág. 190, n. 5.

19. Cfr. *Dad. Q.* I, título; I, n.° 3 y *Commentaire*, título; I, pág. 1; II, pág. 1.

Kārūn, que desemboca cerca de Šaṭṭ al-ʿArab)[20]. Dāḏīšōʿ menciona también el monasterio de Rabban Šabōr, que posiblemente formaba un complejo monástico con Rab Kennarē. Dāḏīšōʿ afirma que cambió de residencia, pasando a vivir en el convento de los Santos Apóstoles, donde pudo terminar su *Comentario*[21] En la *Carta a Abkōš*, se menciona cierta enfermedad que padeció; si se trata del mismo episodio mencionado en el pasaje anterior se puede deducir que Dāḏīšōʿ realizó el comentario de los seis primeros tratados en el monasterio de Rab Kennarē y, durante el intervalo descrito en las líneas anteriores, escribió la Carta[22]. A. Mingana afirma que Dāḏīšōʿ murió el año 690 d. C., pero no prueba esta afirmación[23]

En sus expresiones, Dāḏīšōʿ se revela como perteneciente a la Iglesia Nestoriana. Utiliza la fórmula nestoriana «el hombre de nuestro Señor»[24]; sin embargo, no encontraremos ni una sola página dedicada a la especulación doctrinal. Para ilustrar sus enseñanzas no duda en citar a los grandes maestros, sin importarle su procedencia. Para las citas bíblicas, utiliza la versión de la *Pᵉšīṭṭā*.

Dāḏīšōʿ parece vivir en una época de crisis en la vida monástica. En varias ocasiones se lamenta mientras hace una descripción de la situación que se sufre en los monasterios: Los monjes salen a comer, beber y divertirse con otros e incluso se dedican a rondar y vagar por monasterios, pueblos y regiones. La vida solitaria y la búsqueda de la quietud son poco apreciadas, y las recomendaciones que invitan a vivir de este modo son poco habituales. ¡Incluso se encuentran en los monasterios hombres «no instruidos e idiotas [*heḏyōṭē*]» que se burlan de los Padres solitarios![25]. Es posible que nuestro autor esté hablando retóricamente, pues no se detiene a explicar las causas de esta crisis; sin embargo, su discurso encaja perfectamente con la situación de su turbulenta época, que fue precisamente la que presenció el advenimiento del Islam. A comienzos de junio del año 627, los ejércitos del califa ʿUmar, bajo el mando de Saʿd ibn-ʾabī-Waqqāš, quebrantaron al ejército persa en al-Qādisiyya. En junio del año 637 era ocupada la capital, Ctesifonte. Cuatro años después (641) se conquistó Mosul, y en ese mismo año se aniquilaron los restos del ejército persa en Nihaward. La pertinaz resistencia de la población persa fue vencida tras la toma de Persépolis el año 649.

No es este el lugar para entrar en detalles en lo referente a la conquista de Persia, con los cambios políticos y sociales que trajo consigo; nos es suficiente saber que los cristianos sirios acogieron con agrado esta conquista, que experimentaron como una liberación. En los ambientes monásticos, las crónicas hablan de una experiencia de bienestar generalizado –que trajo una generalizada relajación– que duró al menos hasta el final del gobierno de Muʿāwiya I. Con todo, los avatares de la conquista trajeron también consigo múltiples devastaciones en monasterios, con la inevitable proliferación de monjes girovagos; además, los monasterios respetados debían someterse a las exigencias de los nuevos amos[26]. En esta atmósfera, los monjes consiguieron establecer buenas relaciones con los musulmanes: unas relaciones que se traducían en un trato y una hospitalidad que a veces no fueron bien vistas por los dignatarios eclesiásticos: por ejemplo, los conventos siríacos eran estimados por los musulmanes como lugar de descanso[27].

Algunas de obras mencionadas por ʿAbdīšōʿ se han perdido; sin embargo podemos afirmar que se conserva la parte más importante y significativa del *corpus* enumerado por este autor. En los versos de

20. Cfr. Scher 1906(2), pág. 109, n. 1 y 111, n. 1; *Commentaire*, XIII, n.° 5; I, 183; II, 142, n. 1.

21. Cfr. *Commentaire*, XIV, n.° 2; I, pág. 207; II, pág. 158; Scher 1906, pág. 109, n. 1. Según este autor ambos lugares estaban próximos.

22. Cfr. *Abkōš*, n.° 1, pp. 237 y 242.

23. Cfr. Mingana 1934, pág. 70.

24. Sin embargo, en los *Tratados* no se encuentran expresiones como las señaladas en *Commentaire*, II, pp. 13*-14*. Cfr. *Dad. Q.* V, 5; Davids 1995, pp. 69-72; Dupuy 1995, pp. 60-64.

25. *Commentaire*, XI, n.° 17, I, pág. 153; II, pág. 118.

26. Cfr. Hitti 1950, pp. 123-126; Vööbus 1988, pp. 297-325.

27. Cfr. Bettiolo 1989 pág. 587; Rücker 1934, pág. 193, n. 1.

ᶜAbdīšōᶜ se menciona en primer lugar un comentario al *Paraíso de los Occidentales*[28]. Esta obra probablemente se conserva inédita en el ms. British Library n.º 930 (Add. 17.264, del siglo XIII), aunque el nombre del autor y del monasterio aparecen parcialmente borrados en el colofón. La misma obra aparece fragmentariamente en los mss. British Library n.º 931 (Add. 17.263, del siglo XIII) y n.º 830 (Add. 14.589, siglos XI-XII), y de modo resumido en el ms. British Library n.º 932 (Add. 17.175, del siglo X).

En segundo lugar se indica que Dādīšōᶜ «explicó a Abbá Isaías». Esta obra, que aparece mencionada por primera vez en el capítulo 43 del *Libro de la Abeja* (*kᵉtābā dᵉdebbōrīṯā*) de Sulaymān de Baṣrā (siglo XIII) ha sido publicada por R. Draguet el año 1972 juntamente con una traducción francesa[29] No conservamos los «libros sobre la conducta», el «tratado sobre la santificación de la celda» ni los tratados fúnebres o «consolatorios»[30]. De la colección de cartas mencionadas por ᶜAbdīšōᶜ se conserva la dirigida a Abkōš, que ha sido publicada y traducida por A. Guillaumont y M. Albert el año 1984[31]. Por último, ᶜAbdīšōᶜ menciona que Dādīšōᶜ compuso «sobre la quietud (*šelyā*) de cuerpo y espíritu», un conjunto de tratados de temática semejante dirigidos (como todos los anteriores) a ascetas asentados en un entorno monástico.

LOS TRATADOS SOBRE LA QUIETUD

A. Mingana publicó en el año 1934 una traducción inglesa de estos Tratados, acompañada de una reproducción fotográfica de un manuscrito perteneciente a su colección que había encargado copiar dos años antes en Al-Qōš (Irak)[32]. Esta publicación tuvo el mérito de hacer accesible a los estudiosos una primera muestra de un texto que hasta la fecha era totalmente desconocido; sin embargo, el trabajo de Mingana estaba hecho con rapidez y falta de exactitud (propiciada por la imposibilidad de cotejar el manuscrito utilizado con otros ejemplares). Por este motivo era necesario revisar y completar esta publicación acudiendo a todos los testimonios escritos que estuvieran disponibles.

I. La presente edición

El trabajo que aquí se presenta pretende dar respuesta a esta necesidad, pues en él se ofrece la edición crítica del texto de los *Tratados sobre la Quietud* de Dādīšōᶜ Qaṭrāyā, junto con una traducción al castellano.

En primer lugar se presenta la edición crítica del texto original en siríaco. En lo referente a la metodología de la misma, el lector podrá apreciar que el texto aparece dividido en párrafos. Evidentemente, en los manuscritos utilizados no aparece tal división; ésta ha sido introducida por el editor, inspirándose en el sentido del texto, a fin de facilitar la lectura y posibilitar una estructuración coherente en cada tratado. Debido a que el manuscrito base está muy dañado y ofrece lagunas, éstas han sido corregidas (siempre que

28. Cfr. Baumstark 1922, pág. 226.

29. Cfr. *Book of the Bee*, I, pág. 57; Abuna 1996, pág. 314; BO, III, 1, pp. 309-324. Ed. R. Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe, par Dadisho Qatraya. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, I: 326 (syri 144); II: 327 (syri 145), 1972.

30. «In Form eines Dialoges zwischen "Brüdern" und ihrem "Lehrer" gehaltenes Werk fand nicht geringe Beachtung auch auf jakobitischem Boden, wo eine gekürtze Bearbeitung desselben unter den Namen des Philoxenos gestellt wurde, um unter dieser falschen Flagge über die Zwischenstufe einer arabischen Übs. [Übersetzung] bis in die äthiopische Literatur überzugehen». Baumstark 1922, pág. 226; cfr. N. Sims-Williams, «A Sogdian Fragment of a Work of Dadišo Qatraya», *Asia Major* 18, 1 (1973).

31. Ed. A. Guillaumont y M. Albert, «Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'Hésychia» en *Memorial André Jean Festugière, Cahiers d'Orientalisme* (1984), pp. 235-245.

32. En A. Mingana, *Woodbroke Studies*, Cambridge 1934, VII, pp. 201-247 y 76-143. Utilizó el manuscrito n.º 601, que describiremos a continuación.

ha sido posible hacerlo) siguiendo la lectura de los manuscritos complementarios. Estas intervenciones quedan debidamente señaladas en las notas.

La puntuación diacrítica y gramatical es también del editor: la primera se reduce a lo estrictamente necesario. La segunda, que pretende facilitar la lectura se inspira en el sentido. Así, el punto sobre la línea es una pausa media, los dos puntos son pausas menores, el punto bajo la línea representa una pausa mayor y los cuatro puntos, un punto final.

La segunda parte es la versión castellana del texto, que se encuentra estructurada según la división en párrafos y períodos de la edición crítica. Se incluyen algunos títulos a fin de facilitar la lectura y la estructuración del texto.

El criterio seguido pretende respetar en la medida de lo posible la literalidad del texto original. Cuando sea necesario apartarse de este criterio, se indicará por medio de nota a pie de página. Las adiciones aparecen entre corchetes, y las citas literales entrecomilladas. En la traducción se indican a pie de página las variantes más significativas.

II. Presentación de los manuscritos

La colección de tratados que se presentan en este trabajo se conservan en los siguientes manuscritos, designados por una sigla:

A = Notre Dame des Semences (Al-Qōš) n.º 237.

Ha sido descrito y analizado por J. Vosté[33]. Según el colofón, el manuscrito fue copiado por un cierto Išōʿ en el Monasterio de Rabban Hormizd (Al-Qōš), y se terminó «en el mes de mayo del año 1600 de los Griegos, que es el año 593 de los Árabes» (1289 d. C.). Fue hallado el año 1908 en el Monasterio de Notre Dame des Semences por el P. Samuel Ğamīl, superior general de los Monjes Caldeos, que mandó hacer una copia del mismo. En la actualidad se encuentra en la biblioteca del Monasterio de Dawra (Bagdad) n.º 280[34]. Es de papel resistente, en hojas de 20, 5 cms. de altura por 13, 5 cms. de anchura. El volumen se compone de 27 cuadernos; falta la primera hoja. El manuscrito se conserva parcialmente quemado y roto por los bordes (notemos que el monasterio de Rabban Hormizd, fundado en el siglo VI, sufrió un incendio producido durante la persecución turca del siglo pasado. Muchos manuscritos que escaparon al fuego fueron a parar al monasterio de N. D. des Semences, ya que se encuentra muy cerca). El texto se presenta en una sola columna por página, a razón de 25 a 29 líneas por columna: la escritura es siro-oriental, próxima al estrangelo, con vocalización parcial. Recientemente se ha añadido una numeración en cifras arábigas en la parte inferior central de las páginas impares. El volumen contiene un extracto de diversos escritos de autores espirituales nestorianos, en su mayor parte de los siglos VII y VIII. El primer autor presentado es Dādīšōʿ Qaṭrāyā, y la disposición de los tratados es como sigue:

–*Dad Q.* I se encuentra en los ff. 3b-27a.
–*Dad. Q.* II, ff. 27a-30a.
–*Dad. Q.* III, ff. 30a-32b. (En los ff. 37a-b aparece repetido el breve texto que corresponde a los cuatro últimos párrafos de *Dad. Q.* III.)
–*Carta a Abkōš*, ff. 32b-37a.
–*Dad. Q.* IV, ff. 37b-42b.
–*Dad. Q.* V, ff. 42b-52a.

33. Cfr. Vosté 1929, pp. 91-92 e Id. 1929(3), pp. 143-206.
34. Cfr. Haddad-Ishaq 1988, pp. 324-326.

B = Notre Dame des Semences (Al-Qōš) n.º 238.

Actualmente se encuentra en el Monasterio de Dawra, con el n.º 281 de catálogo. Es un manuscrito en papel, con hojas de 41 cms. de altura por 29 de anchura. El volumen se compone de 23 cuadernos. El texto se presenta a una sola columna por página, en escritura siro-oriental vocalizada; cada página tiene 30 líneas de texto, sin separación de párrafos. En el margen superior derecho de cada página impar aparece una numeración en cifras *hindī*, mientras que las pares, en el margen superior derecho, se numeran con cifras siríacas. El manuscrito **B** es una copia del manuscrito **A**, encargada por el P. Samuel Ğamīl. Lo copió el diácono Yawsef ʾAbūnā, y fue terminado el día 10 de marzo del año 1909[35]. La disposición de los tratados es la siguiente:

–*Dad. Q.* I: ff. 1b-20a.
–*Dad. Q.* II: ff. 20a-22b.
–*Dad. Q.* III: ff. 22b-24b; en los ff. 28a-b aparece repetido el breve texto que corresponde a los cuatro últimos párrafos de *Dad. Q.* III.
–*Carta a Abkōš*: ff. 24b-28a.
–*Dad. Q.* IV: ff. 28b-32b.
–*Dad. Q.* V: ff. 32b-38a.

M = Mingana Syr. n.º 601.

En papel, 37 cms. de altura por 24,7 cms. de ancho. El volumen se compone de 23 cuadernos. El texto está escrito en cuidada escritura siro-oriental vocalizada y con separación de párrafos. Se presenta en una sola columna por página y cada página consta de 23 líneas de texto. La numeración, en el margen superior derecho, usa cifras siríacas.

El manuscrito es una copia de **A**, y fue escrito por encargo de Mingana en Al-Qōš por el diácono Paulus bar Hormizd, que lo acabó el 17 de diciembre de 1932 (como aparece anotado en el colofón).
Es el ejemplar que presenta Mingana en *Woodbroke Studies* VII. Actualmente se encuentra en la Biblioteca de Selly Oak College (Birmingham, Reino Unido)[36]. El contenido del volumen en lo que se refiere a Dāḏīšōʿ es idéntico al del manuscrito **A**:

–*Dad. Q.* I: ff. 3b-30b.
–*Dad. Q.* II: ff. 30b-34a.
–*Dad.Q.* III: ff. 34a-37a; en los ff.42b-43a, aparece repetido el texto correspondiente a los cuatro últimos párrafos de *Dad. Q.* III.
–*Carta a Abkōš*: ff. 37b-42b.
–*Dad. Q.* IV: ff. 43a-48a.
–*Dad. Q.* V: ff. 48a-56a.

N = Mingana Syr. n.º 47.

Es un volumen de 268 páginas de papel, en hojas de 28,2 cms. de altura por 20,3 cms. de ancho. Está escrito en escritura siro-oriental vocalizada, con 26 líneas por página. Por el colofón sabemos que fue acabado el sábado 22 de abril del año 1907 (2220 de los griegos) en Al-Qōš. Contiene una miscelánea de

35 Cfr. Haddad-Ishaq 1988, pág. 281; Vosté 1929, pág. 92 e Id 1929(3), pág. 144.
36. Cfr. Mingana 1933, pp. 1146-1153.

escritos: aparecen sínodos de la Iglesia siro-oriental y algunos tratados de espiritualidad[37]. Este manuscrito reproduce de modo incompleto tres tratados:

–*Dad. Q.* I en los ff. 240b-245a. Aparecen tan sólo los párrafos 1-14, 20 (parcialmente) y 32-36.
–*Dad. Q.* II sin los dos últimos párrafos, en los ff. 245a-246a.
–*Dad. Q.* V en los ff. 246a-247a. Aparece el himno con su introducción: se omiten los vv. 26, 33, 50-58, 64-69, y termina en el v. 81.

V = Vaticanus Syr. n.º 509.

Es un manuscrito en papel, con hojas de 37, 5 cms de altura por 25,8 cms. de anchura, con 243 folios escritos, cada uno con 28 líneas de texto. Éste se presenta a una columna, sin separación de párrafos. La escritura es siro-oriental, con vocalización. La numeración aparece en el margen superior derecho del reverso de cada folio, en cifras siríacas. Este manuscrito, según el colofón, fue escrito en Al-Qōš por el diácono Yawsef ʾAbūnā (el mismo copista de **B**), y fue terminado el 13 de mayo del año 1928: E. Tisserant y J. Vosté encargaron esta copia del manuscrito **A** para la Biblioteca Vaticana. Por tanto, el manuscrito **V** reproduce el contenido de **A**[38].

–*Dad. Q.* I: ff. 1b-21b.
–*Dad. Q.* II: ff. 21b-24a.
–*Dad.Q.* III: ff. 24a-26a; en los ff. 29b-30a, aparece repetido el texto correspondiente a los cuatro últimos párrafos de *Dad. Q.* III.
–*Carta a Abkōš*: ff. 26a-29b.
–*Dad. Q.* IV: ff. 30a-34a.
–*Dad. Q.* V: ff. 34a-41b.

P = Paul Bedjan publicó un manuscrito de Mosul que actualmente no podemos localizar, y que contiene una parte de *Dad. Q.* I, atribuyéndolo a Isaac de Nínive. Concretamente, el texto publicado por Bedjan incluye los párrafos 1-38 y 69-70 del texto que presento[39].

Por consiguiente **A** es el texto más antiguo e íntegro que conocemos. Desgraciadamente, como se ha indicado, está muy mal conservado en los bordes, apreciándose mutilaciones y quemaduras que, en ocasiones, han hecho desaparecer líneas completas. **B**, **M** y **V** son copias fieles de **A** que difieren fundamentalmente en algunas opciones ortográficas, en las erratas involuntarias y en las reconstrucciones de los términos que aparecen mutilados en el manuscrito **A**.

El texto de **P** depende de una tradición de origen monofisita, como se demuestra por la modificación sistemática de los nombres propios. Así, el copista sustituyó el nombre de Mār Bābay el Grande, y omitió o sustituyó descuidadamente el de Teodoro el Intérprete y el de Teodoreto de Ciro, colocando en su lugar a personajes que eran considerados como autoridades en el seno de esta iglesia. De hecho aparece cambiado el nombre de Teodoro por el de Cirilo, conservando el apelativo de «el Intérprete» (un título que jamás se utilizó para este último autor). Además cuenta con numerosas variantes respecto al

37. Cfr. Mingana 1933, pág. 122.
38. Cfr. Van Lantschoot 1965, pág. 40 y Vosté 1929(2), pág. 45.
39. Cfr. *De Perfectione*, pp. 601-628. En el Códice Siríaco nº 21 de la Biblioteca del Patriarcado Greco-Ortodoxo de Jerusalén se encuentra parte del quinto tratado pero no he podido examinar este ejemplar. Cfr. Chabot 1894, pág. 115 y Rücker 1934, pág. 192, n. 11.

texto de **A**, mostrando su origen independiente[40]. Como ya hemos indicado, no poseemos el manuscrito original, por lo que no es posible examinar la grafía y las posibles rúbricas, algo que nos permitiría descubrir el origen geográfico del documento. En todo caso, la existencia de un texto monofisita de las obras de Dādīšōʿ nos demuestra que su obra se extendió fuera del ámbito geográfico e ideológico de la iglesia mesopotámica nestoriana.

El texto fragmentario de **N** depende de una fuente independiente de **A** y de **P**: en *Dad. Q.* I se aparta claramente 47 veces de **A**, optando en 13 de ellas por una lectura semejante a la de **P**. En *Dad. Q.* II se aparta 14 veces de **A**, y en el fragmento de *Dad. Q.* V se aparta 15 veces.

Consecuentemente, el texto de la edición reproduce el del manuscrito **A**. Las correcciones que aparecen, debidamente justificadas en el aparato crítico, son casi exclusivamente de tipo ortográfico. En algunos casos, cuando el texto de **A** se encuentra corrompido (por destrucción o por una transmisión errónea); he optado por las lecturas de **N** y **P**, sobre todo cuando ambas coinciden.

III. La colección de Tratados sobre la Quietud

1. *Título y número de los tratados*

Como ya hemos indicado, según la información que nos proporciona el *Catálogo* de ʿAbdīšōʿ de Nisibe, Dādīšōʿ Qaṭrāyā habría escrito una obra que trataría sobre la quietud (*šelyā*). Sin embargo, la tradición manuscrita de este catálogo de autores difiere a la hora de dar el título exacto de esa obra. Assemani cita una versión del texto de ʿAbdīšōʿ: Dādīšōʿ «compuso sobre la quietud en el cuerpo y en el espíritu» (*ʿal šelyā bap̄ᵉgar wrūḥ*). Sin embargo, en la edición del *Catálogo* que Abrahán *Echelensis* publicó en Roma el año 1658, se ofrece un título distinto: «sobre la quietud y la conducta espiritual», (*ʿal šelyā wdūb̄ār rūḥ*)[41].

Una comparación de los manuscritos que contienen el *Catálogo* de ʿAbdīšōʿ hacen preferible en principio la lectura de Abrahám *Echelensis*[42], pues Assemani utilizó para su edición un único manuscrito del siglo XIV, el Vaticano Syr. n.° 456, sin tener en cuenta otras variantes[43]. Sin embargo, la variante de la edición de Abrahám *Echelensis* tiene dos inconvenientes: es repetitiva (puesto que en el segundo verso ya se nos habla de un libro «sobre la conducta»), y rompe el número de sílabas del verso.

Entre los manuscritos que se presentan en este trabajo, **A** y **P** coinciden en el título: «Sobre la quietud de los Septenarios; cómo debe conducirse el solitario, acerca de las observancias de las que tiene necesidad, y acerca de la grandeza de la quietud». El manuscrito **N** presenta un título más breve: «Sobre la grandeza de la quietud»[44]. Es muy probable que **A** y **P** –dos manuscritos de tradiciones distintas– hayan conservado el título completo de la obra. J. M. Vosté sugiere que este título abreviado («Sobre la quietud de los Septenarios» *ʿal šelyā dᵉšāb̄ōʿē*), podría ser el que originariamente hubiera constado en el *Catálogo* de ʿAbdīšōʿ[45]. Este autor se basa en el número de sílabas del susodicho título abreviado; sin embargo, ʿAbdīšōʿ no escribió su *Catálogo* en versos dodecasílabos, como Vosté afirma, sino en versos de catorce sílabas

40. Cfr. Mingana 1934, pp. 74-76.

41. BO, III, 1, pág. 99, n. 8. Sobre Abrahám Echelensis (ʾIbrahīm al-Ḥāqilānī), cfr. Graf 1953, III, pp. 354-359.

42. J.M. Vosté examinó los manuscritos de Roma y de Alqōš, y todos coinciden con la lectura adoptada por Abrahán Echellensis: Notre Dame des Semences n.° 291, Borgia Syr. I (1674), f.211b, y Borgia Syr. n.° 38 (1700), f. 115a. El único que ofrece una variante es el Vaticano Syr. n.° 176 (1476), f. 34a. Cfr. Vosté 1929(3), pág. 195.

43. Cfr. Vosté 1929(3), pág. 195, n. 1. Assemani utilizó el ms. Vaticano Syr. n.° 456 (siglo XIV), que ya no se encuentra en la Biblioteca Vaticana. Cfr. Mai 1831, pág. 81.

44. *Dad. Q*, I, título.

45. Cfr. Vosté 1929(3), pág. 195; Khouri-Sarkis 1958, pp. 63 y 67.

(7×7), o «metro de san Efrén». Por otro lado –además del error en el número de sílabas– no responde al problema de porqué el título que él mantiene como original no aparece ni una sola vez en la tradición manuscrita.

Lo más probable es que un título genérico variable (el dado por las versiones del *Catálogo*[46]) sirviera para agrupar una serie indeterminada de tratados de tema más o menos homogéneo. El título que aparece en la rúbrica inicial de **A** y **P** pertenece en realidad a *Dad. Q.* I[47], cuya unidad e independencia queda avalada por la unanimidad de los manuscritos. Corrobora esta afirmación el hecho de que el tema de la quietud de los Septenarios no volverá a aparecer en ninguno de los tratados siguientes, aparte de la mención esporádica de *Dad. Q.* V, 23[48].

En el manuscrito **A**, el más completo que conocemos, aparecen –además de *Dad. Q.* I, que ya hemos mencionado– otros cuatro textos más cortos, presentados por el copista como tratados independientes. A. Guillaumont y M. Albert consideran que todos ellos forman un único «segundo tratado», con un tema semejante a *Dad. Q.* I[49]. Conviene matizar esta afirmación:

1. Hay suficientes evidencias para considerar el texto de *Dad. Q.* II como un breve comentario (*nuhrā*) independiente: en primer lugar, se ve la unidad interna del texto (con un enunciado, un desarrollo del argumento y unas conclusiones), y en segundo lugar se observan constantes referencias al título del tratado a lo largo del mismo.

2. *Dad. Q.* III y *Dad. Q.* IV sí que parecen formar una unidad, aunque el copista los haya separado, introduciendo entre ambos la *Carta a Abkōš* [50]. Además de tratar un tema común, *Dad. Q.* III carece de conclusión y doxología final, y *Dad. Q.* IV carece de título[51] y de conclusión. En esta edición yo he respetado la división que aparece en el manuscrito **A**.

3. Por último, *Dad. Q.* V, que el copista titula «unos cuantos consejos» (*qal·līl zūhārē*), es un tratado introducido con una composición poética que contiene 106 versos formados por dos hemistiquios heptasílabos, con una introducción y una conclusión en prosa[52]. Teniendo en cuenta que la tradición manuscrita que no depende de **A** ha transmitido este poema de modo independiente[53] y que el texto que sigue continua con el tema que aparece al final de *Dad. Q.* IV, me inclino a pensar que el texto en prosa de *Dad. Q.* V es la continuación del tratado señalado en el apartado anterior. El copista introdujo el poema, cortando el tratado original.

Tratado I, *Sobre la quietud de los Septenarios*	*Dad. Q.* I (**A**, ff. 3b-27a).
Tratado II, *Comentario a un dicho de los Padres.*	*Dad. Q.* II(**A**, ff. 27a-30a).
Tratado III, *Amonestación.*	*Dad. Q.* III+ *Dad. Q.* IV+ *Dad. Q.* V, 3-25 (**A**, ff. 30a-32b; 37b-42b; 45b-52a).
Carta a Abkōš	(**A**, 32b-37a).
Poema	*Dad. Q.* V, 1-2 (**A**, ff. 42b-45b).

46. El que nos ofrece **N** (*ʿal rabbūṯeh dᵉšelyā*) es una forma abreviada del título del primer tratado.

47. Con todo, **P** especifica que es «el primer tratado sobre la quietud de los Septenarios», dando a entender que los demás tienen también este nombre. Cfr. *Dad. Q.* I, título; *De Perfectione*, pág. 601.

48. En la rúbrica de **N** (f. 240b) se anota: «[escribimos y recogemos] unos tratados útiles sobre la grandeza de la quietud».

49. Cfr. *Abkōš*, pág. 235.

50. **A**, ff. 32b-37a. La unidad original de *Dad. Q.* III y *Dad. Q.* IV puede notarse en el hecho de que el copista copió de nuevo, tras la *Carta a Abkōš*, los cuatro últimos párrafos de *Dad. Q.* III. (**A**, ff. 37a-b).

51. Véase la ilación con el último párrafo de *Dad. Q.* III que aparece en el primer párrafo de *Dad. Q.* IV.

52. Cfr. Rücker 1934, pág. 198; Khouri-Sarkis 1958, pp. 63 y 67.

53. El manuscrito **N** y el Cod. Syr. n.° 21 de la Biblioteca del Patriarcado Greco Ortodoxo de Jerusalén.

2. *Argumento*

2.1. *Dad. Q.* I

La oportunidad del tratado se justifica gracias a una petición concreta hecha al autor por un interlocutor, esto es: escribir algunos consejos para quien desea observar la quietud de los Septenarios (*šelyā d-šābōʿē*)[54].

A modo de introducción se enumeran los distintos modos de vida («conductas», *dūbārē*) que existen entre los cristianos, distinguiendo a los laicos, los «hijos de la Alianza»[55], los conventuales (*dayrāyē*) y los solitarios. No es muy clara la distinción que hace entre los llamados «conventuales» y los solitarios cenobitas; parece que la única diferencia clara está en que sus conventos (*dayrē*) se encuentran en los caminos y ofrecen hospedaje[56]. Por su parte, los solitarios ((*īḥīdāyē*) se distinguen también entre ellos: hay solitarios cenobitas, solitarios que viven en una celda (*qel·lāyē*), solitarios que se establecen fuera de la comunidad (pero, probablemente dependen de un monasterio), itinerantes y anacoretas. Entre los solitarios que viven en una celda, dentro de una comunidad, cabe distinguir entre los que adoptan el retiro («quietud», *šelyā*) semanal y los que practican el retiro de los Septenarios. Dādīšōʿ se centra en su comentario en la disciplina relativa a los solitarios que viven en una celda.

Completada esta introducción, Dādīšōʿ reconoce que la práctica de permanecer en retiro durante los «Septenarios Vinculantes» (*šābōʿē ʾassīrē*), esto es, «el Ayuno de Nuestro Señor, el Ayuno de los Apóstoles y el Ayuno de los Profetas» constituye una novedad implantada recientemente, que no existía en épocas anteriores. La introducción de esta nueva práctica se debe al debilitamiento generalizado del monacato. El solitario que vive en su celda ha de aspirar a la quietud perpetua, pero se ha de ejercitar progresivamente en la quietud de los días de la semana y en la quietud de los Septenarios. El discernimiento para pasar de un estadio a otro más perfecto no es una competencia del sujeto, y requiere tres condiciones: la recta intención, el cumplimiento de los servicios y cánones de la quietud, y un guía espiritual.

La parte central del tratado está dedicada a contestar tres cuestiones: la conveniencia de una soledad absoluta para el que practica la quietud de los Septenarios, con privación total de trato humano, cuál es la disciplina que se ha de seguir los domingos y las lecturas que son más recomendables para el solitario. Dādīšōʿ recuerda al comienzo y al final de esta parte que, aunque existen una disciplina y unos cánones establecidos por los Padres en lo referente a estas cuestiones, la aplicación de los mismos se ha de supeditar a las capacidades del sujeto y al consejo del maestro y del guía espiritual que se ocupa de él.

Los párrafos 17 a 26 justifican el sentido de la abstención absoluta de trato humano durante el período de quietud, utilizando como argumentos de autoridad frases tomadas de Antonio, Macario el Grande, Juan el Vidente, Macario el egipcio, Evagrio, Isaías de Escete y Abbá Marcos. La definición de lo que es un solitario es el núcleo de esta parte, y parece tomada del PseudoMacario.

Los párrafos 27 a 31 tratan de la celebración del domingo y de la comunión eucarística. Si el solitario decide salir para recibir la comunión, debe hacerlo fuera de la celebración eucarística, utilizando lo que se ha consagrado el sábado. Con todo, Dādīšōʿ recomienda imitar la práctica de los penitentes durante

54. Cfr. Rücker 1934, pág. 192. Este autor piensa que esa petición puede ser una figura retórica. Sin embargo, debemos recordar que tanto la composición del *Comentario al Ascétikon de Abbá Isaías* como de la *Carta a Abkōš* son fruto de un encargo: cfr. *Commentaire*, xiv, n.° 2; I, pág. 207; II, pág. 158; *Abkōš*, n.° 1, pp. 237 y 242.

55. Sir. *benay qyāmā*. Esta constatación de la existencia de los «hijos de la Alianza» parece ser la más tardía que se conoce, aunque puede tener un sentido distinto al original: probablemente sirve para designar al clero secular (Cfr. *Syn. Or.*, pp. 56-59 y 303-306 –canon III–).

56. Compárese con *Entretien*, pág. 55 (texto árabe).

el tiempo de retiro, invitando a la abstención total de la comunión; sin embargo, la razón profunda de esta práctica se fundamenta en la necesidad de evitar el trato humano y los recuerdos mundanos. Ilustra su consejo con dos ejemplos tomados de la *Historia de los Monjes de Siria*, de Teodoreto de Ciro.

Durante este período, especialmente durante los domingos, recomienda la lectura de los textos neotestamentarios que tratan de la Eucaristía, y los ensayos de los «doctores ortodoxos» (especialmente Teodoro de Mopsuestia). En los párrafos 33 a 35 se transcriben tres pasajes del *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, de la *Interpretación de los Misterios* y del *Libro sobre el Sacerdocio*, de este autor[57]

Los párrafos 39 a 55 forman una unidad independiente dentro del conjunto del tratado, pues todos ellos tratan de la «conducta del intelecto» (*dūḇārā dᵉreʿyānā*). Ésta se realiza por medio de dos actividades, la oración incesante y sin distracción, y la lucha contra las pasiones: estas dos actividades son denominadas «no-virtudes» (*lā myaṯrāṯā*), pues no se realizan por medio del cuerpo ni del alma, sino que son dones espirituales. De hecho, el autor se centra en la segunda «no-virtud», la lucha contra las pasiones. El fruto de la «conducta del intelecto» es la impasibilidad (*lā ḥašūšūṯā*), o salud del alma frente a la enfermedad de las pasiones temporales.

El resto del tratado comprende una exhortación que sirve también de conclusión. Dādīšōʿ indica que la ignorancia o la simpleza no son excusas válidas para evitar establecerse en la vida de quietud, ya que la historia nos muestra ejemplos eminentes de hombres simples y de mujeres que han vivido esta conducta. La importancia de la quietud aparece testimoniada por la Escritura, los Padres y Doctores de la Iglesia e incluso por los filósofos paganos.

2.2. *Dad. Q.* II

Un dicho (*peṯgāmā*) de los Padres sobre la falta de perseverancia en la vida de quietud da lugar a un breve comentario sobre las causas del abandono de la justicia (*zaddīqūṯā*).

El principio que estructura el comentario es de carácter antropológico: Dios puso tres capacidades en los seres racionales para la práctica de la justicia: el conocimiento (*īḏaʿtā*), el afecto (*reḥᵉmṯā*) y el ardor (*ḥemṯā*). Estas capacidades o fuerzas (*ḥaylē*) naturales no tienen recompensa si no responden a un acto voluntario (*ṣebyānāyā*) que se manifiesta particularmente en la aceptación del trabajo y de la tribulación. Las pasiones de la naturaleza corporal han sido puestas por el Creador junto a estas capacidades naturales que se han mencionado, para convertir la capacidad natural en una capacidad voluntaria.

Después de establecer este principio, el tratado adopta una estructura ternaria, y cada parte corresponde a una de esas tres capacidades mencionadas. La primera causa del fracaso es el afecto deficiente, esto es, el afecto meramente natural (*reḥᵉmṯā kyānāytā*), sin compañía del afecto voluntario (*reḥᵉmṯā ṣebyānāytā*); la segunda causa es la escasez de conocimiento (*bᵉṣīrūṯ īḏaʿtā*) –no aprender de los que ya tienen experiencia–, y la tercera es el debilitamiento de la fuerza del ardor (*mᵉḥīlūṯ ḥaylā dᵉḥemṯā*).

Los párrafos 10-13 señalan las propiedades de estas tres capacidades cuando se encuentran en buena salud. El tratado concluye ilustrando las afirmaciones anteriores con textos bíblicos y tres citas de Abbá Isaías, Marcos el eremita y Evagrio.

57. Dādīšōʿ ofrece otros textos inéditos de Teodoro de Mopsuestia en *Commentaire* I, n.° 17; I, 25, II, 19 (*de Perfectione Regiminis*), xv, n.° 15; I, 268, II, 206 y xv, n.° 18; I, 274, II, 211 (*de Sancto Spiritu*), xv, n.° 16; I, 216, II, 208. (*Contra Magos*), y I, 271-272, II, 209 (*Liber Margaritarum: Epistula ad Patrem Amphilochii*). Cfr. *Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum*, II, n.° 3844, 3853, 3854, 3855, 3861, 3865 (351, 354-355, 358-359).

2.3. *Dad. Q.* III

La primera etapa de la vida de quietud consiste en desterrar cuatro pasiones y conseguir cuatro virtudes que permiten al solitario adquirir la pureza de corazón.

Las cuatro pasiones que luchan contra el principiante son la falta de ayuno, el sueño en exceso, el ardor (*ḥemṯā*) y la vanagloria (*šubḥā sᵉrīqā*); de ellas dependen el resto de las pasiones. Cuatro virtudes se enfrentan a ellas: el ayuno (*ṣawmā*), la vigilia (*šahrā*), la calma (*nīḥūṯā*) y la humildad (*makkīḵūṯā*). La victoria sobre estas pasiones y la adquisición de estas virtudes marcan la entrada en una nueva etapa o puerto (*lᵉmīnā*)[58], que conduce a la «pureza de corazón» (*daḵyūṯ lebbā*) y a la «oración pura» (*ṣᵉlōṯā daḵīṯā*), y se denomina «conducta del intelecto» (*dūḇārā dᵉreᶜyānā*) o «reflexión sobre Dios» (*renyā dᵉbal lāhā*). Los párrafos 8-10 son un estudio de la terminología usada en el Evangelio de San Mateo y en las obras de Evagrio y Marcos el eremita cuando se refieren a estas cuatro virtudes.

Los párrafos 12 a 16 relacionan las virtudes con las etapas de la vida de quietud. Así, la conducta de la fe (*dūḇārā dᵉhaymānūṯā*) corresponde a los trabajos corporales (*ᶜamlē pagrānāyē*); la conducta de la esperanza (*dūḇārā dᵉsaḇrā*) es la conducta del intelecto (*dūḇārā dᵉreᶜyānā*), y la conducta del amor (*dūḇārā dᵉḥubbā*) es la conducta del espíritu (*dūḇārā dᵉrūḥā*).

Del mismo modo que en la primera etapa de la vida de quietud el solitario debe ejercitarse en las cuatro virtudes expuestas más arriba, al llegar a la conducta de la esperanza ha de ejercitarse en los «tres grandes preceptos que contienen todos los preceptos» (*tᵉlāṯā pūqdānē rawrbānē wḥᵉbōšē dᵉkul pūqdānīn*) que son: la oración sin descanso ni distracción, el rechazo de los pensamientos malvados y la resistencia en la tribulación. Así entrará en la conducta del amor, en la cual se manifiestan los frutos espirituales. Dāḏīšōᶜ se refiere de modo específico a los enumerados en *Gálatas* 5, 22, sin detenerse en explicaciones detalladas.

2.4. *Dad. Q.* IV

El principiante (*šarwāyā*) que comienza la vida de quietud y no es capaz de reflexionar sin distraerse, debe ejercitarse en los trabajos corporales (*ᶜamlē pagrānāyē*). La memoria (*dūḵrānā*) y el recuerdo (*ᶜūhdānā*) sustituyen a la reflexión y hacen las veces de la conducta intelectual (*dūḇārā dᵉreᶜyānā*). Dentro de esta práctica, Dāḏīšōᶜ recomienda –sobre todo en los momentos de desabrimiento– comenzar con el recuerdo de los santos y de sus virtudes «para alcanzar iluminación y fortaleza»; después, ese recuerdo se debe elevar a Dios. Se presenta un ejemplo de la historia de Melania, y un pasaje de las *Sententiae ad Monachos* de Evagrio.

2.5. *Dad. Q.* V

Una composición formada con ciento seis versos de catorce sílabas recoge una serie de consejos (*zūhārē*) sobre la conducta que debe seguir el solitario que reside en la celda. Como indica su introducción y su epílogo en prosa, esta poesía tiene un carácter mnemotécnico y está compuesta para la recitación individual. Pueden distinguirse tres partes: a) diferentes sentencias sobre los preceptos de la vida en quietud (vv. 1-54), b) las luchas (vv. 55-91) y c) el premio prometido y la vida eterna (vv. 92-106).

58. Hace referencia con este término a una cita de Juan el Vidente de la Tebaida, que aparece citada en *Dad. Q.* I, 38: «La quietud constante, con las conductas de la inteligencia, ni retrasa ni retarda el introducir al hombre en el puerto de la Vida y la Alegría».

Los párrafos 3 a 7 hablan de las precauciones que debe tomar el monje al salir el domingo para la celebración comunitaria. Antes de salir de la celda, debe reflexionar durante una hora sobre cómo guardar los sentidos durante el camino. Cuando suene la campana comunitaria, el solitario ha de recitar una paráfrasis del Padrenuestro y adorar el crucifijo que se encuentra en la celda. Durante el trayecto hacia el monasterio y la permanencia en él durante los actos comunitarios, debe dar buen ejemplo de modestia, oración y silencio. Al volver a la celda, recitará de nuevo la paráfrasis mencionada de rodillas ante el crucifijo, agradeciendo a Dios la protección durante el tiempo pasado fuera de la celda. El párrafo 8 es una breve exhortación sobre la elección de maestro espiritual.

A continuación se trata el tema de la vigilia (*šahrā*) y del oficio nocturno (*tešmeštā dᵉlelyā*), explicando los ritos a seguir, y la disposición que ha de tener el monje al realizarlo. Durante ésta, Dādīšōᶜ recomienda la lectura tipológica de todos los versículos bíblicos. El tratado termina con una exhortación a la perseverancia.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Dādīšōᶜ desarrolla una extensa argumentación para salvaguardar aquello que considera esencial en la vida del solitario (*īḥīdāyā*): esa realidad recibe en siríaco el nombre de *šelyā*. Los autores que se han acercado a la obra de Dādīšōᶜ toman distintas opciones a la hora de traducir este término destacando un aspecto u otro de su rico significado. Así, A. Mingana traduce *šelyā* como «solitudine», M. Albert, considera que el término es intraducible al francés y prefiere utilizar «hésychia» («ce terme est intraduisible, aucun mot français ne pouvant rendre toutes ses connotations»), S. Brock emplea regularmente «stillness», R. Draguet usa «retraite», y J. M. Vosté traduce «repos». Ningún autor coincide en la traducción del término[1].

Esta dificultad a la hora de determinar el significado de *šelyā*, que se concreta en las múltiples opciones de traducción, tiene su origen en el hecho de que, dentro de las lenguas occidentales, no existe una palabra equivalente que abarque todo el campo semántico que posee el original.

SIGNIFICADO DE *ŠELYĀ*

I. El término en el entorno semítico

El término *šelyā* pertenece a la raíz siríaca *šly*, que a su vez parece ser el resultado de la confusión de dos raíces originariamente distintas: *šlw* y *šly*[2]. Ambas se encuentran atestiguadas en todo el ámbito semítico occidental, particularmente en ugarítico, en árabe, en arameo y en hebreo.

Mientras que en ugarítico se conserva la raíz verbal *šlw* («reposar») En árabe clásico se distinguen claramente los significados de las raíces *slw* y *sly*[3]. En el primer caso, el verbo *šalā* significa «olvidar, distraerse, consolarse». Dentro de las formas derivadas destaca el significado de la causativa (IV): «estar a salvo»[4]; Con un significado directamente dependiente del verbo tenemos existen algunos sustantivos. La raíz *sly* hace referencia originariamente a la membrana amniótica o placenta[5]; de esa raíz (originariamente nominal) surgiría el verbo denominativo *salà* «romperse la placenta».

En arameo bíblico tenemos únicamente los sustantivos *šlw*, «negligencia», *šlwh*, «tranquilidad, seguridad» y el adjetivo *šly**, «tranquilo, seguro»[6] como muestra de la existencia de esta raíz. En las variantes dialectales del arameo rabínico está atestiguada a través de la amplia producción literaria, contando con numerosos derivados: el verbo *šlw* significa «estar al seguro, descansar»; y *šlᵊ* «estar tranquilo, despreocupado, quieto», o, como transitivo, «olvidar, omitir»; en forma causativa adopta el significado de «abandonar». Los sustantivos y adjetivos derivados participan del significado primario de

1. Cfr. Respectivamente: Mingana 1934, pág. 70; *Abkōš*, pág. 235; Brock 1987, pág. 308; *Commentaire* II, pág. 13*; Vosté 1929(3), pág. 143.

2. El fenómeno *w*>y* en los verbos débiles *primae w* y *tertiae w* está ampliamente atestiguado en semítico noroccidental. Cfr. Moscati 1969, pp. 45-46, 164 y 166.

3. El cambio *ś *>s* es característico del árabe clásico, y parece haberse realizado en una época no muy primitiva. Cfr. Moscati 1969, pp. 34-36.

4. Cfr. Del Olmo-Sanmartín, 2000, vol. 2, pág. 440; Lane 1984, pág. 1394.

5. Cfr. Dozy 1881, I, pp. 279-280. En acadio existe el término *še/šilītu*, con el mismo significado. Cfr. Brockelmann 1966, pág. 778.

6. Cfr. BHS: Dan. 6, 5; 4, 1 y 24; Vogt 1971, pp. 166-167.

šlw. Derivados interesantes de *šly* son los sustantivos *šly*$^{(1)}$, «sedimento, heces», *šly*$^{(2)}$, «placenta» y *šlywt*^{ə}, «felicidad» (o «tranquilidad» en arameo palestinense)[7].

En hebreo bíblico se produce la confluencia de las dos raíces: el verbo *šlh/šlw* está atestiguado en forma *qal*, con el significado de «estar (o ser) silencioso, tranquilo, quieto» o «tener prosperidad». Existen sustantivos y adjetivos derivados que comparten el significado de la raíz. De un originario *šly* proceden: *šly(h)* «placenta» y *šly* «quietud»[8].

En siríaco aparecen las dos raíces. Así, el verbo *š*^{e}*lā* (*š*^{e}*lī*) en *p*^{eᶜ}*al* tiene diversos significados: «estar tranquilo o seguro», «permanecer ocioso»[9], «estar en quietud», «callar», «cesar», «permanecer inmóvil»[10]; en *paᶜel*: «hacer callar», «reprimir»[11] y en *ʾaᶜel*: «pacificar», «aquietar»[12]. Las formas no agentivas complementan estas acepciones[13].

Por lo que respecta al sustantivo *šelyā*, depende íntimamente del siríaco *š*^{e}*līṯā*, «placenta»[14], según he indicado en el apartado anterior. El sentido más originario de *šelyâ* sería, por tanto, «inmovilidad», «quietud» o incluso «silencio» (¿Las cualidades del feto que reposa en el interior de la placenta?)[15], y su significado quedaría enriquecido con las connotaciones de «tranquilidad», «reposo» y «seguridad», propias de *šlw**[16]. El uso adverbial con la preposición *men*, pasando a significar «de repente», no afecta al significado original de la raíz[17].

La raíz originariamente verbal *šlw*, con una categoría semántica durativa que es propia de las formas *tertiae infirmae*[18], significaría «vivir en prosperidad», «estar a salvo», «solazarse», «distraerse». La raíz *šly* es nominal, y significa «placenta»; daría lugar a una forma verbal originariamente denominativa (como en árabe clásico) que acabaría adquiriendo un significado durativo.

En esta obra he optado por usar *quietud* para traducir el siríaco *šelyā*, pues el término castellano, utilizando el sentido real y el figurado, reproduce bien el sentido original. Sin tener la connotación ideológica de la palabra *quietismo*, quietud hace referencia en su significado a la carencia de movimientos y, figuradamente, significa también sosiego, reposo o descanso. Lo mismo ocurre con el adjetivo *quieto*.

II. Šelyā y ἡσυχία

La palabra griega ἡσυχία y sus derivados está atestiguada desde la época clásica[19]. Tiene una etimología incierta, y designa el estado de calma, paz reposo, tranquilidad y quietud que proviene del cese de las causas exteriores o interiores de agitación. Designa también el equilibrio de las facultades anímicas,

7. Cfr. Jastrow 1900, pp. 1578-1579; 1582-1583; Krupnik-Silbermann 1996, pp.858-860; Levy 1868, pp. 485-486; Sokoloff 1990, pág. 553.

8. Cfr. Brown-Driver-Briggs 1952, pág. 1017.

9. Cfr. Peš.: Zac. 1, 2.

10. Cfr. Peš.: Ex. 31, 17; *In Hebd. Sanc.*, c. 459, 5. En gramática se usa el participio verbal para hablar de las consonantes no vocalizadas (*sukūn* árabe).

11. Las lágrimas, la ira, las palabras... Cfr. *Hym. Nat.*, 479, 6.

12. Cfr. Peš.: Sal. 65, 9.

13. Cfr. *Thesaurus Syriacus*, cc. 4163-4165.

14. Cfr. Peš.: Dt. 28, 57.

15. Como en Peš.: Gn. 2, 21. Nótese que se usa este término para designar el sueño profundo de Adán.

16. Cfr. *Thesaurus Syriacus*, c. 4167. Bar Bahlūl traduce *šelyā* con el árabe *as-sukūn*. Cfr. R. Duval 1901, II, c. 1980.

17. «Le terme de *shelya* pose le même type de problème que *qnoma* pour le traducteur de l'Église primitive. Il s'agit d'un mot-verbe et adverbe avec la particule *men* qui possède un double sens typiquement sémite et intraduisible. Il exprime la cessation ou le début soudain d'une activité: c'est le retour soudain au silence après un grand bruit mais c'est aussi la sortie d'un grand bruit attendu dans le silence et même adverbialement la soudaineté de ce changement radical.» Perrier 1995, pág. 188.

18. Cfr. Moscati 1969, pág. 169.

19. Cfr. Liddell-Scott 1966, pp. 779-780.

manifestado en la placidez, y la dulzura en el comportamiento y el silencio[20]. La expresión ἡσυχίαν ἔχειν (lo mismo que el verbo ἡσυχάζω), significa «estar en reposo», «vivir con tranquilidad»[21] o «guardar silencio»[22]. Ἡσυχία también hace referencia al retiro voluntario que favorece el reposo y la tranquilidad[23].

La lengua de los LXX utiliza ἡσυχία frecuentemente, con el mismo sentido que tiene en griego clásico. Concretamente, el verbo aparece en 41 ocasiones, el sustantivo en 12, el adjetivo ἡσύχιος o ἥσυχος 3 veces, y el adverbio ἡσυχῇ 3 veces. Designa la paz exterior, la vida tranquila, la confianza y la seguridad: también hace referencia a la calma interior, independientemente de las tribulaciones que se puedan sufrir externamente. Con un sentido negativo, la palabra ἡσυχία significa en ocasiones la abstención de la palabra o de los actos inútiles[24].

En el *Nuevo Testamento* el término es más raro: El verbo aparece 5 veces, el sustantivo 4 veces y el adjetivo ἡσύχιος, 2 veces[25]. Significa «callarse», «vivir en paz» o «guardar reposo». El sustantivo significa «calma» o «tranquilidad».

Conocemos el significado que adopta el término griego ἡσυχία en la historia de la espiritualidad cristiana antigua, concretamente en la corriente de espiritualidad conocida como *hesicasmo*. Aunque el término se aplicará más tarde al método psicosomático de oración basado en la repetición, cuya forma definitiva quedó codificada durante los siglos XIII-XIV en el ambiente monástico del Monte Athos, y también a la síntesis teológica de Gregorio Palamas, en realidad el *hesicasmo* es una práctica esencialmente contemplativa que tiene sus orígenes en el inicio del monaquismo egipcio, y que se encuentra plenamente atestiguado en escritos como los *Apophtegmatha* y la *vida de los Padres del Desierto*. Se caracteriza por el puesto preeminente que concede a la ἡσυχία exterior e interior como medio para la santificación. La ἡσυχία exterior es el alejamiento voluntario del mundo y de los hombres (ἀναχώρησις, ἐρημία); la ἡσυχία interior reside en el alma y en sus facultades, y es fruto de la ἡσυχία exterior.

En el entorno siríaco se advierte que, en medio de esta constelación de significados, existe una coherente similitud semántica entre ἡσυχία y *šelyā*. El sentido de la palabra siríaca queda de nuevo enriquecido, esta vez por influencia del griego, y *šelyā* adquiere el significado de «retiro voluntario»[26].

Desde el siglo VI el monaquismo egipcio (sobre todo el del Bajo Egipto) se convierte en la referencia privilegiada para el monaquismo mesopotámico: no sólo se da un origen legendariamente egipcio al monaquismo mesopotámico, sino que numerosos monjes peregrinan a los monasterios egipcios; en este contexto, *šelyā* asume el contenido ascético del término ἡσυχία, e incluso las mismas construcciones y expresiones propias del vocabulario hesicasta son traducidas al siríaco[27].

20. Τὸ ἀγανακτητικόν, τὸ τε καὶ ἡσύχιον ἦθος. Platón, *Respublica*, X, 604 (2). En las citas de autores clásicos griegos, salvo que se indique otra fuente, se utilizan las ediciones indicadas por L. Berkowitz-K. A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greeks Authors and Works*, Nueva York-Oxford 1990[3].

21. Καὶ δή σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν, ἀλλὰ καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι ἐχρηστηριάζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ Ἀρκάδων χώρῃ. Herodoto, *Historiae*, 1. 66 (5-8).

22. Συγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων οὐχ οἷός τε ἔσῃ ἡμῖν ἐξελθὼν ζῆν. Platón, *Apologia Socratis*, 31 (3-5).

23. Φεσὶ γὰρ Ἡρακλέα ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν καθῆσθαι ἀποροῦντα ποτέραν τῶν ὁδῶν τράπηται. Jenofonte, *Memorabilia*, II, 1, 21 (4) – II, 1, 22 (1). Οἱ μὲν γὰρ δὴ διαφερόντως ὄντες κόσμιοι τὸν ἥσυχον ἀεὶ βίον ἕτοιμοι ζῆν, αὐτοὺς καθ αὑτοὺς μόνοι τὰ σφέτερα αὐτῶν πράττοντες, οἵκοι τε αὖ πρὸς ἅπαντας οὕτως ὁμιλοῦντες, καὶ πρὸς τὰς ἔξωθεν πόλεις ὡσαύτως ἕτοιμοι πάντα ὄντες τρόπον τινὰ ἄγειν εἰρήνην. Platón, *Politicus*, 307 (2-6).

24. P. Ej. Cfr. LXX: Jc. 5, 32; Prov. 1, 33 y Prov. 7, 11, respectivamente. Sobre la correspondencia de este término con el original hebreo, véase Hatch-Redpath 1954, I, pág. 620.

25. Cfr. NTG: Lc. 14, 4; 23, 56; Hch. 11, 18; 21, 14; I Tes. 4, 11; Hch. 22, 2; II Tes. 3, 12; I Tim 2, 11 y 12; I Tim. 2, 2; I Pe. 3, 4.

26. Cfr. Payne-Smith 1901, c. 4167. En el campo de la traducción bíblica es patente la conciencia de esta similitud. Sirvan de ejemplo algunos pasajes de Peš. su correspondencia con el griego de los LXX: Sab, 18, 14; Ez. 38, 11 etc.

27. Cfr. Vööbus 1958, pp. 217-220.

Recapitulando todo lo expuesto anteriormente, se puede concluir que el término *šelyā* presenta fundamentalmente tres campos significativos distintos pero coherentes entre sí:

a) En primer lugar, hace referencia a la tranquilidad y la seguridad que se deriva de la ausencia de peligro o de turbación.

b) También designa la cesación de todo movimiento o actividad; es el silencio de la inmovilidad.

c) Por último, probablemente por influencia del griego, es la práctica de la búsqueda voluntaria de la tranquilidad y del silencio; en la terminología ascética hace referencia a la práctica hesicasta.

III. *Šelyā* en los Tratados sobre la Quietud

Dādīšōʿ utiliza el término *šelyā* con un doble significado. Normalmente aparece haciendo referencia a un determinado modo de vida que el hombre abraza voluntariamente. Ese camino, que no es el único pero sí el más excelente y el más sublime, introduce al hombre en un estado singular y perfectamente diferenciado que él denomina «conducta de la quietud» (*dūḇārā dᵉšelyā*)[28].

En algunos pasajes nuestro autor habla del don de la quietud, que es fundamentalmente la tranquilidad y la seguridad producidas por la ausencia de turbaciones: en estos casos la voz *šelyā* tiene el significado del griego ἀπάθεια[29].

1. *La conducta de la quietud (*dūḇārā dᵉšelyā*)*

La voz *dūḇārā*, «conducta», no hace referencia meramente al campo del comportamiento moral o de la realización de las acciones humanas. El original siríaco coincide más bien con el significado que la antropología y la ética dan a la palabra *êthos*: un modo de existir que determina la actuación, las costumbres, el carácter, la intencionalidad, los hábitos, la mentalidad e incluso la psicología del individuo[30].

Así, la expresión *dūḇārā dᵉšelyā* sirve para designar la condición del que voluntariamente se retira del mundo y se abstiene de todo trato humano, estableciéndose de modo permanente en la soledad y el silencio para gozar del *šelyā* que produce el cese de toda actividad y todo pensamiento.

Resistir en esta conducta se convierte en la principal referencia moral del solitario: a eso se subordinan los cánones y las leyes. Las acciones son juzgadas por Dios favorablemente cuando el solitario es constante. Por el contrario, el abandono de la quietud es el mayor de los males: cuando el solitario empujado por el desánimo (*quṭṭāʿā*) abandona su celda, cae bajo el dominio de Satanás, y él dispensa todo lo que hace o le sucede.

En Dādīšōʿ encontramos totalmente arraigado el ideal del monaquismo *hesicasta*, que no coloca ya el acento en la mera continencia (como en el caso de los *bᵉnay qyāmā*) sino en la quietud, la soledad y la separación del mundo, indispensable para el hombre que quiere avanzar por el camino de la perfección. La quietud se convierte en la virtud fundamental, que engendra todas las demás virtudes.

Dādīšōʿ habla de una gradación en la conducta de la quietud en la que se establece el solitario. Así, antes de la quietud completa (*gᵉmīrā*), existe un retiro breve (*zeʿōrā*) llamado «quietud de las semanas» y otro mediano (*meṣʿāyā*) conocido como «quietud de los Septenarios».

Por tanto, la conducta de la quietud es una práctica progresiva: aunque el monje ha de tender siempre a la quietud más perfecta, el paso de una práctica a otra más intensa sólo debe realizarse cuando el sujeto muestre las capacidades necesarias.

28. Cfr. *Dad. Q.* I, 14, 39, 40, 41, 44, 60, 63; III, 12 etc.
29. Cfr. *Dad. Q.* I, 19, 23, 52, 70; V, 2, v. 54, 8.
30. En las traducciones del griego, el término *dūḇārā* suele corresponder a πολιτεία; cfr. *Gnostikós*, n.° 14, pág. 111.

En el ambiente cenobítico, esto implica que el solitario que se siente atraído hacia ella debe efectuar un discernimiento previo antes de abrazarla. El signo concreto que le permite discernir es la aprobación que los miembros de la comunidad dan al deseo que ha surgido en su interior[31].

2. *La «Quietud de las semanas»* (šelyā dᵉšabbē)

El autor describe con detalle la práctica de la «quietud de las semanas» (*šelyā dᵉšabbē*), que es, en definitiva, una adaptación de la vida anacorética al entorno cenobítico. La teoría que sostiene que los cenobios sirios y mesopotámicos fueron mayoritariamente residencias de reclusos en las cuales se formaba a los monjes para la vida eremítica, concuerda en gran medida con los datos que nos ofrece Dāḏīšōᶜ[32], que describe esta disciplina como una práctica recibida de la tradición, según la cual el monje que habitaba en una celda, permanecía durante todas las semanas del año cinco días en ella sin salir y sin entablar conversación con nadie hasta la víspera del domingo[33].

En esta situación, el recluso moraba en un recinto independiente y aislado (*qel•lāytā*), provisto de una puerta y una ventana (*kawtā*): ésta se utilizaba para comunicarse con el sirviente (*mᵉšammᵉšānā*) y con las visitas, evitando así el acceso a la celda[34].

No se nos ofrecen muchos detalles acerca del orden de la jornada del solitario que se sometía a la disciplina de la quietud de las semanas. Sabemos que el día quedaba estructurado alrededor de la celebración cotidiana en soledad de las siete horas litúrgicas; Dāḏīšōᶜ se detiene a explicar la disposición adecuada para realizar la vigilia (*šahrā*) y el oficio nocturno (*tešmeštā dᵉlelyā*)[35]. Además de la oración y la meditación, el solitario ocupaba su tiempo con el trabajo manual y la lectura[36].

El sábado por la tarde era el momento en el cual el monje debía reunirse con el resto de la comunidad para recitar el oficio vespertino; por medio de un tañido de la campana del monasterio se convocaba a los reclusos para la celebración[37].

3. *La «quietud de los Septenarios»* (šelyā dᵉšāḇōᶜē)

Dāḏīšōᶜ dedica todo el primer tratado a la explicación de la conducta de la «quietud de los Septenarios Vinculantes» (*šelyā dᵉšāḇōᶜē ʾassīrē*), una práctica que adoptarían los principiantes en la vida monástica con el objetivo de irse ejercitándose en la vida de reclusión[38].

La diferencia con la «quietud de las semanas» reside en el hecho de que, durante los tres tiempos litúrgicos de ayuno del calendario siro-oriental[39], el recluso que adoptaba esta conducta se sometía a un retiro estricto en su celda, evitando toda salida al exterior y todo trato humano[40].

En la práctica, este modo de obrar se oponía a los cánones tradicionales[41] y constituía una novedad dentro de la disciplina monástica; el mismo Dāḏīšōᶜ reconoce que este modo de actuar es nuevo,

31. *Dad. Q.* I, 8. En su *Comentario al Ascético de Abbá Isaías* la quietud de las semanas se presenta como un ejercicio que prepara y forma a los principiantes para la soledad completa: cfr. *Commentaire*, I, pp. 18-19; II, pp. 14-15.

32. Cfr. Colombás 1974, pp. 138-139.

33. *Dad. Q.*; I, 5.

34. Cfr. *Dad. Q.* I, 8, 16, 17, 18, 23, 26; V, 6, 8.

35. Cfr. *Dad. Q.* V, 9-17.

36. Cfr. *Dad. Q.* V, 1, vv. 23-24.

37. Véase la semejanza con los llamados *Canones de los Persas*, en Vööbus 1988, pp. 291-292.

38. Cfr. Vellian 1977, pp. 373-378.

39. *Dad. Q.* I, 3: «el Ayuno de Nuestro Señor, el Ayuno de los Apóstoles y el Ayuno de los Profetas», es decir, la Cuaresma, las siete semanas tras Pentecostés y el tiempo de Elías. Cfr. Mingana 1934, pág. 78, n. 4. La *Expositio* precisa cual es ese «Ayuno de los Profetas»: cfr. *Expositio officiorum*, I, pág. 51.

40. *Dad. Q.* I, 16.

41. Aunque afirma que existe un canon que prescribe esta práctica (cfr. *Dad. Q.* I, 37).

afirmando que nada semejante existía en la generación inmediatamente anterior a la suya, y lo justifica apelando a la falta de fervor y a la inobservancia escandalosa que se padece en los monasterios. Por esto, no encontramos ninguna institución semejante en las reglas monásticas de Mār Abrahán y de Mār Dādīšōʿ, los predecesores de Mār Bābay en Izlā. El Canon V de Abrahán prohibe únicamente que, durante el ayuno de los 40 días, se abandone sin razón la celda[42].

En cualquier caso, esta innovación coincide con la reforma del calendario en la iglesia siro-oriental. Dādīšōʿ, al reconocer la novedad de la conducta de la «quietud de los Septenarios» es probablemente uno de los escasos testigos contemporáneos de lo que supuso el innovador y original uso en la vida cotidiana de los monasterios mesopotámicos.

La originalidad del calendario litúrgico en esta tradición está en la división del año en períodos llamados Septenarios (*šābōʿē*)[43]. Su estructuración se atribuye al *Kathólikos* Išōʿyahb III, fallecido el año 657/8 –y, por tanto, contemporáneo de Dādīšōʿ[44]–. Ayudado por el monje Ḥenānīšōʿ de Adiabene[45], Išōʿyahb estableció el *Hudrā* en una fecha indeterminada, aproximadamente a mediados del siglo VII, y asignó normas para el uso litúrgico: el año se distribuyó en períodos provistos de fiestas y conmemoraciones fijas, se estableció el leccionario y el himnario, asignando a las distintas celebraciones himnos compuestos por los Padres[46].

Probablemente, la reforma comenzó en los ambientes monásticos relacionados con el Monasterio de Bēṯ ʾAbē y se extendió rápidamente por el ámbito monacal y secular. Esta hipótesis se basa en el gran número de leccionarios que dependen del monasterio de Bēṯ ʾAbē; así, la evidencia más antigua es un texto fragmentario de un Evangeliario del siglo VII (*Bodleian Library, Auct. E.* 4. 22), y la estructura completa de siete *šābōʿē* o «Septenarios» aparece por primera vez en un leccionario que sigue el uso monástico y que data del año 862 d. C. (*British Library* 243, *add.* 14.492)[47].

Por consiguiente, la reforma de Išōʿyahb III afectó a la disposición del calendario y a la división de los tiempos litúrgicos; sin embargo, esto no aclara totalmente si la división litúrgica en siete períodos fue una novedad absoluta introducida en el siglo VII. Aunque los testimonios que evidencian un uso desarrollado de esta división de los tiempos litúrgicos nunca son anteriores a este siglo, no faltan indicios que nos permiten remontar el calendario pentecostal siro-oriental a los comienzos de la tradición siríaca[48].

Éste coincide con el tradicional calendario pentecostal agrícola propio de los pueblos semíticos septentrionales: conocemos la disposición del calendario asirio-babilónico, que dividía el año en siete septenarios (*sibutum*), esto es, siete semanas más un día (cincuenta días). El número septenario correspondía a las siete estaciones y los siete vientos consagrados a los dioses principales del panteón. El quinto septenario del año asirio-babilónico comenzaba el 27 de noviembre, que aún hoy es el día límite para el comienzo del período de la Anunciación-Navidad en el calendario litúrgico siro-oriental[49].

Sabemos también que entre los hebreos se utilizó ininterrumpidamente el calendario cananeo hasta el tiempo de Salomón, según el cual el año se dividía también en siete períodos pentecostales o

42. Cfr. *Dad. Q.* I, 4; Chabot 1898, pág. 49.

43. Cfr. Mateos 1972, pág. 14, n. 4; 15, nn. 1-7; 16, n. 1.

44. Recordemos que nuestro autor comenta los problemas que surgieron durante su elección. *Commentaire*, I, pág. 300, II, pág. 232.

45. Cfr. BO, III, 1, pp. 144-146; Baumstark 1922, pp. 201-202.

46. Cfr. *Expositio Officiorum* I, pp. 22-32.

47. Cfr. Kannokadan 1991, pp. 161-165.

48. En el siglo v el historiador Sócrates, para demostrar que existen diferentes tradiciones en las iglesias, enumera las diferencias en las prácticas cuaresmales de los cristianos de Roma, el Ilírico, Acaya y Alejandría. Después de hacer esto, se sorprende de la costumbre de «otros» que hacen durar la cuaresma siete semanas: ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους ἄλλοι πρὸ ἑπτὰ τῆς ἑορτῆς ἑβδομάδων τῆς νηστείας ἀρχόμενοι [...] τεσσαρακοστὴν αὐτὴν ὀνομάζουσι. Sócrates, *Historia Ecclesiastica* V, *Patrologia Graeca* 67, c. 633.

49. Cfr. Kannokadan 1991, pág. 166, nn. 53 y 54.

septenarios, cada uno de ellos con siete semanas más un día sagrado. Ocasionamente, se añadían en tiempos fijados dos semanas de carácter festivo[50].

4. *Apatheia*

«La quietud engendra quietud», afirma Dādīšōʿ, utilizando las palabras de Isaías de Escete[51]. Con esta sentencia apunta la meta y el sentido de todas las disciplinas que practica el solitario.

Nuestro autor distingue claramente la conducta de la quietud (*dūḇārā dᵉšelyā*), de la cual hemos hablado en el apartado anterior, del don de la quietud, del cual tan solo nos da algunos datos sobre su naturaleza y sus características. Este don es una fuerza (*ḥayleh dᵉšelyā*) que reside en el interior del hombre, y su fruto es la alegría.

Notemos que en los *Tratados sobre la quietud* aparece la expresión *lā ḥašūšūṯā*, traducción literal del original griego ἀπάθεια; sin embargo, únicamente se utiliza en diez ocasiones, nueve de las cuales son citas de Evagrio[52]. Dādīšōʿ opta por abrir un nuevo campo significativo en la voz *šelyā*, aplicándola las cualidades que Evagrio da a la impasibilidad, una de las nociones centrales de su doctrina[53].

Prueba esto la multitud de coincidencias entre los dos vocablos. Evagrio afirma que la ἀπάθεια aparece tras la victoria contra las pasiones. Dādīšōʿ, por su parte, enseña que la dulzura de la quietud (*ḥalyūṯā dᵉšelyā*) se concede tan sólo a los que han probado previamente su acritud (*marīrūṯeh*) perseverando en las luchas contra las pasiones[54]. Su lugar propio es el alma[55] y el intelecto, que con ella percibe su propia luz interior[56].

En definitiva, la conducta de la quietud es un medio, y tiene un único objetivo: hacer que el hombre entre progresivamente en los puertos placenteros colocados en el tempestuoso mar de la vida, «pues hay muchos puertos colocados y dispuestos durante la navegación del solitario por ese mar intelectual»[57].

LA TEORÍA DE LAS TRES ETAPAS

Al comienzo del primer tratado, Dādīšōʿ se detiene a explicar los requisitos que debe tener el hombre que desea abrazar la vida solitaria. Además del cumplimiento de los servicios y cánones (*tešmᵉšāṯā wqānōnē*) y de la ayuda de un guía (*haddāyā*), el aspirante necesariamente (*ʾālṣāʾīṯ*) ha de tener recta intención (*nīšā tᵉrīṣā*) «para poder construir la alta torre de la conducta virtuosa».

La importancia de esta recta intención aparece recalcada en otros pasajes. De hecho, es la condición fundamental exigida al solitario, junto con la perseverancia en la quietud, y suple las deficiencias en el cumplimiento de los cánones[58].

50. Cfr. Brown-Driver-Briggs 1952, cc. 988-989.

51. Cfr. *Dad. Q.* I, 20.

52. Cfr. *Dad. Q.* I, 55 y 61. En *Dad. Q.* I, 54 se utiliza mencionando un pasaje de los *Apophtegmatha* referente a Macario de Alejandría.

53. Cfr. *Praktikós*, (introducción) 98-112.

54. *Praktikós*, n.° 60, pp. 640-641: ἡ μὲν τελεία τῇ ψυχῇ ἀπάθεια μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῇ πρακτικῇ δαιμόνων ἐγγίνεται, refiriéndose a la parte pasional del alma (cfr. *Praktikós*, n.° 84, pp. 674-675 y *Dad. Q.* I, 23, 52). Son múltiples los pasajes que hablan de la perseverancia en un contexto semejante, p. ej. *Dad. Q.* I, 21-22; V, 24-25, etc.

55. Cfr. *Praktikós*, n.° 2, pág. 499; n.° 53, pág. 620..

56. Cfr. *Praktikós*, n.° 64, pp. 648-649; n.° 83, pp. 672-673: νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὁρᾶν. Cfr. *Dad. Q.* I, 20 y 27; 51.

57. *Dad. Q.* III, 6. *Praktikós*, n.° 91, pp. 692-695: ...εἰς τῆς ἀπαθείας λιμένα.

58. *Dad. Q.* I, 13-16.

Cuando el solitario persevera así, puede estar seguro de que todo lo que le ocurre viene de la providencia: incluso las batallas y las tribulaciones que se dan a lo largo de la vida de quietud no tienen otro fin sino probar que verdaderamente existe la recta intención[59].

Dādīšōʿ precisa que la recta intención a la hora de habitar en quietud no consiste meramente en tener libre el pensamiento imaginativo (*ḥūšābā*) de esperanzas y motivaciones mundanas, como recibir una paga por los trabajos con alguna realidad de este mundo; es más bien una aspiración que tiene una meta concreta: la visión mística[60].

Sin embargo, en otro pasaje del mismo tratado, las metas concretas que constituyen la recta intención parecen ser distintas. En concreto, el autor enumera las nueve motivaciones que diferencian y caracterizan al solitario: además del deseo de afligir el cuerpo con trabajos corporales (*ʿamlē pagrānāyē*), el hombre que se establece en quietud ha de desear el llanto (*beḵyā*), el adquirir experiencia (*nesyānā*), el conocimiento propio, el recuerdo (*ʿuhdānā*), la lucha (*ʾāgōnā*) contra las pasiones, la quietud del intelecto (*šelyā dᵉreʿyānā*), la oración pura (*ṣᵉlōṯā dakkīṯā*) y la pureza de corazón (*daḵyūṯ lebbā*)[61].

Comprobaremos como toda esta enumeración no es casual: todas estas metas señaladas se inscriben en el «sistema» (*taḵsā*) de la conducta de la quietud», que Dādīšōʿ concibe como una ascensión por tres etapas ordenadas y distintas[62].

Cada una de ellas se adecua a unos modos de obrar, requiere de unas determinadas virtudes y produce unos frutos concretos. En definitiva, el solitario tiene una intención que le diferencia de todos los demás hombres: el anhelo de ascender por las tres etapas, el deseo de «correr por el camino escabroso y laborioso de la perfección de las conductas»[63].

I. La antropología tricotómica

La pretensión de sistematizar el progreso de la vida espiritual por medio de etapas o grados es una constante común en la mayor parte de los autores místicos. No nos detendremos a analizar aquí los múltiples criterios utilizados para esta sistematización ni a enumerar a los distintos autores representativos de cada uno de ellos[64]. Baste recordar que en la historia de esta literatura encontramos pautas diversas:

a) La utilización de imágenes dinámicas tomadas de la Escritura: el éxodo del pueblo de Israel[65] la visión de la escala de Jacob[66] o la figura del paso de la esclavitud a la libertad, entre otras.

b) La utilización de las divisiones propias del platonismo (las vías purgativa, iluminativa e unitiva) o del estoicismo (πρακτική, φυσική y θεολογική, «práctica, física y teológica»)[67].

c) La analogía con fenómenos naturales, como la luz o las tinieblas o las etapas de la vida[68].

d) La asociación de cada etapa con una o más virtudes[69], y, finalmente:

e) La asociación de cada etapa con una parte del compuesto humano (cuerpo-alma-espíritu), de acuerdo con la concepción tricotómica tradicional en oriente.

La estructuración tricotómica (e) fue fácilmente aceptada en el entorno siríaco al cual nos referimos, ya que no era desconocida en la tradición anterior. La formulación elaborada en *Tesalonicenses*

59. Cfr. *Dad. Q.* IV, 15.
60. El siríaco *nīšā* significa indistintamente «intención» y «meta». Cfr. Payne-Smith 1903, pág. 339.
61. Cfr. *Dad. Q.* I, 19-20 y I, 40..
62. Cfr. *Dad. Q.* V, 7.
63. *Dad. Q.* I, 1.
64. Cfr. Špidlik 1985, pp. 62-66.
65. Cfr. Orígenes, *In Numeros*, n.° 27; *Patrologia Graeca* 12, c. 725.
66. Cfr. Gen. 28, 12-13: Juan Clímaco, *Scala Paradisi*, *Patrologia Graeca* 88, cc. 631-1210.
67. Cfr. *Praktikós*, (introducción) pp. 38-39 y n.° 1, pág. 499; Evagrio, *In Psal.* 126, n.° 1, *Patrologia Graeca* 12, c. 1641.
68. Cfr. Gregorio de Nisa, *in Cant. Cant.*, n.° 11, *Patrologia Graeca* 44, c. 1000 y I Cor. 3, 1-2; Ef. 4, 13-14.
69. Cfr. Casiano, *De Coenobiorum Institutis*, n.° 4, *Patrologia Latina* 50, cc. 198-199.

I, 5, 23 a «todo vuestro espíritu, alma y cuerpo») fue ya recogida por Afraates, que distingue en el hombre el cuerpo (*pagrā*), el espíritu anímico (*rūḥā nafšānāytā*) y el espíritu celeste (*rūḥā šᵉmayānāytā*)[70]. También Efrén conoce una división del hombre en tres elementos, que él llama «cuerpo», «alma» e «intelecto» (*reᶜyānā*) o «pensamiento» (*tarᶜītā*), aunque también se encuentran pasajes que demuestran que el vocabulario de Efrén tiende a adoptar en este punto la terminología tradicional[71]:

> ¡Padezca nuestro espíritu [*rūḥan*],
> sepárese nuestra alma [*nafšan*],
> quémese nuestro cuerpo [*pagran*]!
> ¿quién podrá vencernos?

El *Liber Graduum* presenta en el tratado 28 un texto polémico contra la división tricotómica en términos de cuerpo-alma-espíritu; sin embargo, aunque el autor concibe al hombre como una dualidad (cuerpo y alma), cuando éste se une al Espíritu se convierte en una Trinidad Viviente[72].

Sin embargo, son Evagrio Póntico y Juan el Solitario los autores que consagrarán el uso de esta «psicología mística» entre los autores espirituales siro-orientales de los siglos VII y VIII[73].

Evagrio es, sin duda, el autor que ha tenido más influencia entre estos escritores. Su obra fue traducida inmediatamente después de su muerte, acaecida el año 399, y su doctrina se expandió en el ambiente siríaco gracias a una versión de las *Centurias* que eliminaba todos los aspectos doctrinales irreconcilables con la ortodoxia[74], ya que la antropología evagriana se basa sobre la tricotomía cuerpo-alma-νοῦς, pero considera el cuerpo como un añadido que es producto del pecado: el alma se unió al cuerpo a causa de un juicio primordial pronunciado por Dios, después que los intelectos se apartaran de la contemplación de la esencia divina y, en consecuencia, cuando el alma vuelva a su origen, los cuerpos serán suprimidos[75].

La versión siríaca común de las *Centurias* preservó el vocabulario; sin embargo, al eliminar toda esta doctrina, transmitió sin su fundamento original la distinción entre alma e intelecto e hizo que se atenuara notablemente en los autores siríacos. El intelecto (*hawnā*, *maḏᵏā*) pasa a considerarse como una mera facultad del alma, y no como un principio diverso de ésta[76].

Juan el Solitario (antes del 581) sistematiza la vida espiritual en tres órdenes (*taḵsē*): el corporal, el anímico y el espiritual. Según Juan, el hombre que vive en el orden corporal (*pagrānā*) rehusa toda ascésis y si ora, lo hace por motivos y preocupaciones humanas; esto le diferencia del hombre que ha entrado en el orden anímico o psíquico (*nafšānā*), pues éste último ha entrado en el espíritu de ascésis. La que se practica en este segundo período es de carácter corporal; para la adquisición de la virtud, el hombre debe comenzar a luchar contra las pasiones interiores, entrando en la vida de soledad[77]. Éstas permanecen aún enraizadas en el interior del alma: por eso la oración aún no es pura ni continua, y el recogimiento no existe. El orden espiritual (*rūḥānā*) comienza cuando el hombre llega al estado de pureza (*daḵyūṯā*), que es

70. Cfr. *Demonstrationes*, VI, n.° 14, c. 293.
71. *Hym. Fid.*, XIII, 3, 60.
72. Cfr. *Liber Graduum*, 28, c. 792.
73. Cfr. Beulay 1987, pág. 24.
74. Cfr. Guillaumont 1962, pp. 207-213. Este autor piensa que fue el propio Filoxeno (muerto a. 522) el autor de la traducción. Una segunda traducción posterior, realizada probablemente por Sergio de Reš'aynā (muerto c. a. 536) pretendía establecer el texto en su forma auténtica; sin embargo fue acogida como espúrea y no consiguió imponerse a la «común». Cfr. *Praktikós*, (introducción) pp. 29-37.
75. Cfr. Guillaumont 1962, pp. 37-38; 116, 238; 242.
76. Cfr. Guillaumont 1983, pp. 35-41.
77. Cfr. *Dialogue sur l'âme*, pág. 16; *Los Cinco Discursos*, pp. 1-8; Strothmann 1972, pág. 68.

la liberación de los pensamientos malvados, y de transparencia (*šafyūṯā*), la limpieza que permite percibir la ciencia de los misterios de Dios y que está más allá de las virtudes[78].

II. La teoría de las tres etapas en los *Tratados sobre la Quietud*

A semejanza de la mayor parte de los autores siro-orientales de los siglos VII y VIII, Dādīšōʿ expone el proceso de ascensión espiritual utilizando una división según el criterio tricotómico de Juan el Solitario[79], y establece tres etapas, a las cuales denomina «conducta corporal» o «trabajos corporales» (*dūḇārā pagrānāyā*, *ʿamlē pagrānāyē*), «conducta intelectual» o «trabajos intelectuales» (*dūḇārā dᵉreʿyānā*, *ʿamlē dᵉreʿyānā*) y «conducta espiritual» (*dūḇārā rūḥānāyā*). Debemos tener presentes dos peculiaridades de su sistema:

En primer lugar, Dādīšōʿ no tiene como base una antropología sustentada en el trinomio cuerpo-alma-espíritu (νοῦς), sino que concibe al hombre como una «dicotomía psicológica» del tipo cuerpo-alma (*pagrā-nafšā*): en el alma distingue el «intelecto» (*reʿyānā*) como una facultad eminentemente noética que es, a su vez, la parte más espiritual de la misma. Por tanto, aunque su antropología se distancie de la evagriana, el vocabulario que utiliza sigue siendo más evagriano que paulino, como indica R. Beulay[80].

Con todo, Dādīšōʿ prefiere el término *reʿyānā* a los más tradicionalmente evagrianos «inteligencia» (*maḏᵏā*) o «mente» (*hawnā*), aunque no establezca diferencias de significado entre ellos. R. Beulay sostiene que la diferenciación de estos tres términos en el lenguaje de los místicos siro-orientales de los siglos VII-VIII procede de la unión del vocabulario técnico de Evagrio con las aportaciones de los escritos pseudomacarianos. Los tres términos traducirían el griego νοῦς; indicando *hawnā* su aspecto más espiritual, *maḏᵏā* el noético y *reʿyānā* el «sobrenatural» Sin embargo, este autor reconoce que, de hecho, los términos son intercambiables[81]. En Dādīšōʿ no se aprecian estas diferenciaciones, según puede comprobarse en *Dad. Q.* V, 18 (según la lectura que nos ofrecen **B** y **M**):

> Un intelecto [*reʿyānā*] que le tenga reverencia, un pensamiento [*tarʿīṯā*] que se mueva por el estupor ante su grandeza, una mente [*hawnā*] que medite con pasión humilde, y una inteligencia [*maḏᵏā*] que se empape en un sentimiento de dolor.

Debe destacarse también que Dādīšōʿ concibe los calificativos «corporal», «intelectual» y «espiritual» de un modo distinto a como los interpreta Juan el Solitario. El uso «modal» que Juan hace de estos términos tiene su inspiración en Pablo, que los entiende como principios motores de la vida del hombre. Así, cada etapa se caracteriza por el principio que domina al hombre: el cuerpo, el alma o el Espíritu. Dādīšōʿ utiliza estos términos de modo «objetivo»: cada etapa se caracteriza por la santificación de uno de estos tres elementos, y en cada una de ellas la acción se centra en el principio que la da nombre: en la etapa de la «conducta corporal» el hombre ha de dominar el cuerpo y luchar contra las tentaciones corporales; en la etapa de la «conducta intelectual», ha de dominar el intelecto con la meditación y la lucha contra los enemigos interiores. La «conducta espiritual» se caracteriza por la pasividad mística.

78. Cfr. Beulay 1987, pp. 97-117; Harb 1971, pp. 232-255.

79. Cfr. Beulay 1987, pp. 102-117.

80. «Ce dernier [élément] n'étant plus désigné par le mot *rūḥā* ou par "partie spirituelle" (*rūḥānā*) de l'âme, mais par *maḏᵏā* et surtout par *hawnā*, suivant la terminologie d'Évagre. Cette différence de vocabulaire est symptomatique de la perspective non plus tant biblique et modale que philosophique et "objetive" qui est ici celle des mystiques nestoriens: philosophique, parce qu'ils prennent comme point de départ una division anthropologique héritée d'Évagre (avec ce qu'elle draine implicitement de distinction métaphysique entre l'âme et l'intellect)». Beulay 1987, pp. 119-120.

81. Cfr. Beulay 1987, pp. 25; 45-48; 253, n. 130.

1. *La conducta corporal (*dūḇārā pagrānāyā*)*

El cimiento de la conducta perfecta es el conocimiento correctò de la propia naturaleza, pues sólo así el hombre puede dominarla para servicio de Dios. Esa naturaleza (*kyānā*) es producto de la unión de dos naturalezas: la del cuerpo y la del alma; es necesaria su unión (*ḥᵉdāyūṯā*) y participación (*šawāṯpūṯā*) mutua para completar su acción, pues «cada una de ellas tiene necesidad de su compañera para su perfección»[82].

En *Dad. Q.* II, Dādīšōᶜ se muestra dependiente otra vez de las enseñanzas evagrianas cuando expone la teoría de las «tres fuerzas» (*ḥaylē*) que Dios ha colocado en el ser racional para la labor de la justicia, el conocimiento (*īḏaᶜtā*), el afecto (*reḥᵉmṯā*) y el ardor (*ḥemṯā*)[83]. Al ser todas ellas indiferentemente buenas o malas, según la voluntad del hombre[84], Dios ha colocado en la naturaleza corporal (*kyānā dᵉpagrā*) diferentes pasiones con el único objetivo de llevar al hombre a una opción voluntaria por la justicia o por el pecado, puesto que la tendencia natural hacia la justicia no es meritoria. La afirmación de que el origen de las pasiones está en la naturaleza corporal tiene su origen en el dualismo platónico evagriano, aunque oficialmente haya sido desterrado de la especulación siro-oriental. Evagrio enseñaba que el ἐπιθυμετικόν y el θυμικόν son de origen accidental, pues ambos se unieron al alma cuando ésta a su vez se unió a un cuerpo, y constituyen la «parte pasional del alma» (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς). El intelecto recibe pensamientos que vienen de esta parte pasional, pero en sí mismo no puede tener pasiones[85].

Dādīšōᶜ vuelve de nuevo a Evagrio cuando establece una división entre las «pasiones del cuerpo» y las «pasiones del alma»[86], enumerando y jerarquizando las mismas según los γενικώτατοι λογισμοί evagrianos. Así, En *Dad. Q.* III, 2-4 se mencionan las ocho pasiones que corresponden a los ocho λογισμοί: abundancia de alimento (*sagīʾūṯ meʾkūltā*, γαστριμαργία), sueño en exceso (*yaṯīrūṯ šentā*, ¿ἀκηδία?), ardor (*ḥemṯā*, ὀργή), vanagloria (*šubḥā sᵉrīqā*, κενοδοξία), fornicación (*zānyūṯā*, πορνεία), amor al dinero (*reḥmaṯ kespā*, φυλαργία), tristeza (*ᶜaqtā*, λύπη) y altivez (*rāmūṯā*, ὑπερηφανία):[87]. Las dos pasiones del cuerpo son la abundancia de alimento y el sueño en exceso, y las dos del alma son el ardor y la vanagloria; y en ellas está el origen de toda pasión. En la *Carta a Abkōš* (n.° 8, pp. 240 y 244-245), Dādīšōᶜ habla de las pasiones genéricas (*gensānāyē*) –el deseo, el amor al dinero y la vanagloria–, y de las virtudes comprehensivas *(ḥāḇōšāyāṯā)*, que corresponden precisamente con el griego γενικός y περιεκτικός[88].

Aunque la teoría de Dādīšōᶜ sobre el origen de las pasiones es manifiestamente más positiva que la presentada por otros autores, esto no significa que éstas puedan ser consideradas buenas o indiferentes. El hombre debe purificarlas tomando la iniciativa en el ejercicio de las virtudes, principalmente en el ejercicio de las virtudes contrarias a los vicios enumerados (que, paralelamente a éstos, son denominadas

82. Cfr. *Dad. Q.* I, 45. Respecto a la *šawāṯpūṯā* (ἕνωσις), cfr. *Gnostikós*, n.° 14, pp. 109-111.

83. Cfr. *Praktikós*, n° 89, pp. 681-689; Guillaumont 1962, pp. 27-29. Según Evagrio, el alma se divide en λογιστικόν, ἐπιθυμετικόν y θυμικόν (racional, irascible y concupiscible). La justicia (δικαιοσύνη), entendida al modo platónico, es la jerarquía armónica (συμφωνία, ἁρμονία) de las partes del alma, tal y como enseñaba Platón (*Respublica* IV, 144d).

84. Τὰ παρὰ τὴν χρῆσιν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τῶν ἀρετῶν καί τῶν κακιῶν γίνεται ποιητικά. *Praktikós*, n° 88, pág. 680. La indiferencia moral de las tres fuerzas tiene su origen en el estoicismo: es el uso de las cosas indiferentes lo que las convierte en buenas o malas.

85. Cfr. *Praktikós*, n° 78, pág. 667; Frankenberg 1912, pág. 552.

86. Cfr. *Dad. Q.* III, 2-4. El calificativo «alma pasional» aparece únicamente en *Dad. Q.* III, 3. Según Evagrio, las primeras nacen de las necesidades corporales y las segundas de la relación con los hombres: Cfr. Evagrio, *Ad Eulogium monachum*, n.° 23, *Patrologia Graeca* 79, c. 1124.

87. Cfr. *Praktikós*, n.° 6, pp. 506-509.

88. Cfr. *Praktikós*, n.° 6, 507-508.

«del cuerpo» y «del alma»), esto es: el ayuno (*ṣawmā*), la vigilia (*šahrā*), la calma (*nīḥūṯā*) y la humildad (*makkīkūṯā*)[89].

A este ejercicio Dādīšōʿ lo llama de modo genérico «práctica» (*ʿebādā*), «trabajos» (*ʿamlē*), «acciones» (*suʿrānē*) o «labor de los mandamientos» (*pulḥānā dʿpuqdānē*), términos tradicionales utilizados para traducir el griego πρακτική, la etapa «práctica» por oposición a la «gnostica» (γνωστικά). Es significativo observar que en las versiones siríacas del *Praktikós* de Evagrio, la palabra πρακτική se traduce ordinariamente con los términos *ʿebādē* «obras, prácticas» y *suʿrānē* «acciones»[90]; en cambio, en la traducción de los *Képhalaia Gnostika* se usa *pulḥānā/pulḥānā depuqdānē* «labor/labor de los mandamientos»[91].

Dādīšōʿ, a la hora de referirse a esta etapa «práctica» utiliza preferentemente términos que denotan en su significado una acción que conlleva esfuerzo: *ʿamlā* es el «trabajo fatigoso», y *pulḥānā* propiamente es la «labor de los labradores» en el campo (ár. *falaḥa*, *fal·lāḥ*)[92]. La «conducta corporal» (*dūbārā pagrānāyā*) pertenece a esta etapa «práctica», y se caracteriza por los trabajos y las acciones corporales basadas en la ejercitación de las «virtudes corporales» mencionadas anteriormente[93].

Es importante destacar que la distinción que Dādīšōʿ establece entre la «conducta corporal» y la «conducta del intelecto» (*dūbārā dʿreʿyānā*) es de carácter metodológico y no cronológico. El autor repite insistentemente que, desde el principio, ambas deben practicarse a la vez por el solitario que vive en quietud; la razón de esta simultaneidad es doble: en primer lugar, responde a la naturaleza humana[94]. En segundo lugar, los trabajos meramente corporales no evitan la disipación ni la distracción, y por lo tanto no constituyen lo más característico del hombre que vive en quietud.En todo caso, y sin contradicción con lo anterior, la «conducta corporal» se sitúa al principio de toda la práctica y con la primera de las tres edades de la vida[95].

Durante esta etapa, el hombre está expuesto a dos peligros concretos: el primero es la falta de mesura, que lleva a exponerse innecesariamente a tribulaciones, ayunos y vigilas sin medida. El segundo peligro es el desánimo provocado por las tribulaciones que proceden de las tentaciones y de la fatiga de los trabajos[96]. Frente a estos dos peligros, Dādīšōʿ recuerda que esta conducta se establece sobre dos principios: la mesura y la perseverancia.

No existiendo una norma determinada que regule la medida de las ejercitaciones corporales, el criterio de discernimiento se basa en el conocimiento propio, con el consejo del guía espiritual y el mandato del superior del monasterio. Debe tenerse en cuenta la disposición psicológica y la madurez del individuo (*ḥaylā*), su constitución física (*mūzāgā dʿpagreh*) y su circunstancia (*ʾaṯrā*, *zaḇnā*), entrando en las ejercitaciones de modo progresivo[97]

2. *La conducta intelectual (*dūbārā dʿreʿyānā*)*

En la cima de la práctica se encuentra la «conducta intelectual» (*dūbārā dʿreʿyānā*), también denominada «trabajos del intelecto» (*ʿamlē dʿreʿyānā*), «conducta de la esperanza» (*dūbārā dʿsabrā*) o

89. Cfr. *Dad. Q.* III, 8-11.
90. Cfr. *Praktikós*, (introducción), pp. 50-52.
91. Cfr. Guillaumont 1962, pp. 22, 24, 48 etc.
92. El uso de *ʿebādē* se limita a *Dad. Q.* V, 1, v. 23, refiriéndose al trabajo manual..
93. Cfr. *Dad. Q.* I, 20-23.
94. *Dad. Q.* I, 45
95. Cfr. *Dad. Q.* V, 7. Podemos leer un texto paralelo en Marco el Eremita, *De Temperantia*, *Patrologia Graeca* 65, cc. 1158-1060.
96. Cfr. *Dad. Q.* I, 16, 46. V, 1, v. 55.
97. Cfr. *Dad. Q.* I, 38.

«lucha de en medio» (*ʾāgōnā dᵉmeṣʿāyūṯā*)[98], y consiste en la ejercitación de las virtudes propias del intelecto. A ella dedica Dāḏīšōʿ la mayor parte de sus observaciones.

Recordando las afirmaciones del apartado precedente acerca de la simultaneidad cronológica que existe de hecho entre la «conducta corporal» y la «conducta intelectual», ésta última se caracteriza por la práctica de tres ejercicios concretos, la «oración sin descanso ni distracción» (*ṣᵉlōṯā dᵉlā šalwā wdᵉlā pehyā*), el rechazo de los pensamientos pasionales y la lucha contra las tentaciones demoníacas: son los «tres grandes preceptos que contienen todo precepto»[99]

En definitiva, toda esta etapa consiste fundamentalmente en la purificación del intelecto frente a los pensamientos que surgen en su interior y que son el origen de la excitación y de la permanencia de las pasiones. Por esta razón, el solitario experimenta que la «conducta intelectual» es un período de lucha en el cual las batallas son frecuentes y terribles.

El sentido de todo este largo período de prueba hay que buscarlo en la providencia. Dāḏīšōʿ insiste que el recogimiento intelectual y la victoria sobre las pasiones es un don divino; sin embargo, Dios no concede estos dones inmediatamente: espera hasta el final de este período, permitiendo que el hombre sea tentado, a fin de probar si éste tiene verdaderamente amor y buena intención.

Los textos examinados indican que este tipo de pruebas se suceden fundamentalmente en la parte discursiva e imaginativa del intelecto humano, y toman forma de «pensamientos», «incitaciones» o «recuerdos» (*ḥūšāḇē, gūrāḡē, ʿuhdānē*)[100]

Consecuentemente, el solitario debe ejercitarse en todo momento y en todo lugar con oración incesante (*ṣᵉlōṯā dᵉlā šalwā*), la reflexión sobre Dios (*renyā*) y el recuerdo de las realidades divinas (*ʿuhdānā*), utilizando fundamentalmente estas capacidades discursiva e imaginativa[101].

Al final de esta etapa las pasiones no molestan más al solitario que ha perseverado en la prueba. A partir de este momento, el hombre ejercita la oración sin descanso ni distracción, que es denominada «oración pura», y el rechazo instantáneo de los pensamientos pasionales, pero no lo hace ya por medio de un esfuerzo fatigoso sino gracias a un don; no son ya virtudes sino «no-virtudes», y corresponden a los dones que se conceden al hombre que ha terminado el período de la «conducta intelectual»:

En este momento se alcanza la pureza de corazón (*daḵyūṯ lebbā*) y la impasibilidad (*šelyā, lā ḥašūšūṯā*), y el hombre entra en la primera etapa de la vida mística, el «primer puerto de tranquilidad».

Toda la teoría elaborada por Dāḏīšōʿ referente a la «conducta intelectual» es el resultado de un conglomerado de influencias en el cual distintos autores ofrecen una desigual aportación.

Todo el esquema general en el cual nuestro autor presenta y desarrolla sus enseñanzas depende totalmente de la teoría evagriana sobre la purificación de las pasiones. Para Evagrio, el fin de la práctica es la impasibilidad, que es fruto de la victoria sobre los λογισμοί y los demonios[102].

La distinción entre oración pura y oración espiritual es también de origen evagriano, y Dāḏīšōʿ participa de ella, pero elaborando de nuevo el concepto. Como Evagrio, hace depender la oración pura de la adquisición de la impasibilidad; sin embargo, en sus textos ha desaparecido el sentido original. La oración pura no es ya la oración desnuda de representaciones materiales, a la cual accede el intelecto desnudo, sino que coincide con la oración sin descanso ni distracción, entendida como un don que se infunde a los impasibles[103].

98. Cfr. *Dad. Q.* III, 6-9; V, 7.

99. *Dad. Q.* III, 13.

100. *Dad. Q.* I, 29. Cfr. Nilo de Ancira, *De octo spiritus malitiae, Patrologia Graeca* 79, c. 1201 (probablemente de Evagrio).

101. Cfr. *Dad. Q.* I, 39, 45; III, 12; IV, 5.

102. Cfr. *Praktikós*, 94-95 (introducción); n.° 60, pp. 640-641.

103. Cfr. *Praktikós*, n.° 42, pp. 596-597 y n.° 63 (περὶ τῶν τῆς ἀπαθείας συμβόλων), pp. 646-647 y también n.° 65, pp. 650-651; cfr. Beulay 1987, pág. 21.

Dādīšōʿ además afirma que existe un tipo de contemplación ligado a la impasibilidad[104], por medio del cual el intelecto humano intuye las realidades creadas con una gradualidad que tiene su cima en la percepción de las leyes espirituales de la justicia de Dios y en la visión de la luz del propio intelecto o de la propia alma, que brilla como una estrella[105].

Es propiamente lo que Evagrio denomina «ciencia de los seres» o «ciencia natural», que identifica en muchos pasajes con el Reino de los Cielos[106].

De otros autores, las influencias son más bien conceptuales, exceptuando la inserción de enseñanzas de indudable matiz pseudomacariano que se inscriben dentro del marco descrito: deben destacarse en este sentido de modo particular los numerosos pasajes que hacen referencia a las enseñanzas sobre la práctica denominada «oración sin descanso ni interrupción» o el «recuerdo de Dios», y el abundante uso de la metáfora de la luz en relación con la experiencia contemplativa[107].

3. *La conducta espiritual (*dūḇārā rūḥānāyā*)*

El hombre que ha llegado a la impasibilidad y a la pureza de corazón, entra por voluntad de Dios en la «conducta espiritual» (*dūḇārā rūḥānāyā*), llamada también «conducta del amor» (*dūḇārā dᵉḥubbā*), «coronas finales» o «coronas de la vejez» (*kᵉl·lilē ḥᵉrāyē, kᵉl·lilē dᵉsaybūṯā*)[108]. Esta imagen de la coronación en la tradición siríaca es frecuentemente utilizada en la imaginería matrimonial, y parece que Dādīšōʿ la utiliza también con este sentido[109].

El principio agente en este período no es ni el cuerpo ni el intelecto humano sino el Espíritu; por eso, a diferencia de las etapas anteriores, el ingreso en la «conducta espiritual» se debe puramente a un beneficio que Dios concede únicamente a quien quiere; esto significa que puede negar la entrada a quienes han superado las dos etapas anteriores[110].

Al llegar a este punto, Dādīšōʿ humildemente reconoce que «no es fácil enumerar y escribir»[111] lo que le ocurre al hombre cuando llega a este estado. Probablemente por esta causa nos encontramos con que el autor evita desarrollar una doctrina sobre los dones que se reciben en la «conducta espiritual», limitándose meramente a mencionarlos; consecuentemente, se puede afirmar que en los *Tratados sobre la quietud* no aparece una doctrina mística desarrollada.

La característica fundamental de la «conducta espiritual» es la contemplación, frente a la actividad propia de las etapas anteriores. El hombre que llega a este estado es esencialmente un ser que disfruta de la perfección en todas las facetas de su existencia.

La contemplación propia de esta etapa no es la contemplación natural ligada a la impasibilidad, sino un don de carácter sobrenatural que hace brillar en el alma no ya su propia luz sino el mismísimo esplendor de la gloria de Dios, pudiendo el hombre contemplarla espiritualmente por medio de los ojos de

104. Sobre la relación de la «contemplación natural» con la impasibilidad, cfr. *Praktikós*, pág. 499, n. 2; *Gnostikós*, n.° 45, pp. 178-179.

105 Cfr. *Dad. Q.* I, 21, 55, 56. A. Mingana plantea una posible dependencia de la mística de Al-Gazālī, basada en la «luz interior» (*an-nūr al-bāṭin*) o «luz de la visión» (*nūr al-baṣīra*) de esta doctrina de la luz del intelecto. Cfr. Mingana 1934, (Prefatory note) pág. 72 .

106 La identificación del Reino de los Cielos con la contemplación natural (φυσικὴ θεωρία) aparece en muchos pasajes de Evagrio: «El Reino de los Cielos es la contemplación de los seres» (Guillaumont 1958, V, 30, pág. 189). Cfr. también *Praktikós*, n.° 2, pp. 498-499 y *Gnostikós*, n.° 17, pp. 115.

107 Cfr. *Dad. Q.* IV, 4; Beulay 1987, pp. 49-54; 69-73.

108 Cfr. *Dad. Q.* I, 70; III, 14; V, 7.

109. En *Dad. Q.* I, 14. Efrén utiliza esta imagen en *Hym. Vir.* 19, 2. Sobre este tema, cfr. Graffin 1958, pp. 317-336 y Murray 1975, pp. 140-141.

110. *Dad. Q.* I, 22. También Juan el Solitario afirma que son pocos los que llegan a experimentar los frutos del orden espiritual. Cfr. Harb 1971, pág. 258.

111. *Dad. Q.* I, 51.

la inteligencia. El alma queda definitivamente restaurada en su estado de pura imagen de Dios, y todo su mundo espiritual se despliega hasta sus últimas consecuencias[112].

Esta visión es propiamente la «contemplación espiritual» de Evagrio, que tiene por objeto la visión de Dios mediante el intelecto. Dādīšōʿ utiliza de hecho las mismas expresiones evagrianas a la hora de referirse a ella, llamándola «visión en el Espíritu» (*ḥᵉzāṯā dabᵉrūḥ*), «visión espiritual» (*ḥᵉzāṯā rūḥānīṯā*) o «Reino de Dios» (*malkūṯeh dal·lāhā*)[113].

Éste es propiamente el objeto de la «oración espiritual» (*ṣᵉlōṯā rūḥānīṯā*), una experiencia que Dādīšōʿ tan solo nombra pero que, por el contexto, parece ser propiamente mística e intuitiva, sin tener su origen ni su desarrollo en los esfuerzos humanos.

Dādīšōʿ hace referencia a la enumeración de los frutos del Espíritu de *Gálatas* 5, 22 para describir la experiencia del hombre que ha llegado a esta etapa: usando una expresión que recuerda a Juan el Solitario, declara que el hombre experimenta aquí un «regocijo anticipado» (la traducción literal podría ser «el regocijo de las arras», *būsāmā rahbōnāyā*) que procede de la visión mística[114].

Con su teoría de las tres etapas, Dādīšōʿ expone un proceso que, en sustancia él concibe como una sanación. El hombre en su integridad es curado gracias a la quietud, y los frutos de ese proceso se manifiestan de modo definitivo en la etapa espiritual en la que el hombre vuelve a su situación original de espejo de la gloria de Dios, según los límites fijados en este mundo. Más allá de esta experiencia queda tan sólo la que se obtendrá tras dejar atrás esta vida.

112. Cfr. *Dad. Q.* I, 21, 39-40, 55.

113. Cfr. *Dad. Q.* III, 13-15; 61. Ésta última citando a Evagrio Póntico. Evagrio utiliza las expresiones «Reino de los Cielos» y «Reino de Dios» con un sentido preciso, siendo el primero la «contemplación natural» y el segundo la «contemplación espiritual». Cfr. *Praktikós*, pp. 498-499 n. 2; n.° 3, pp. 500-502, n. 3.

114. Cfr. *Dad. Q.* I, 21-22; 25; III, 15-16.

EDICIÓN DEL TEXTO

EDICIÓN DEL TEXTO

PRIMER TRATADO (*Dad. Q.* I)

ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܓܪܡ ܐ<ܗ̈ܪ ܕܐ>ܝܬ ܠܗ ܡܢ ܓ<ܪ>ܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡ<ܢ ܓ>ܪܡ ܕ<ܐ>ܝܬ ܠܗ ܡ<ܢ ܓ>ܪ<ܡ>
ܕ<ܐ>ܝܬ ܠܗ ܡ<ܢ ܓ>ܪ<ܡ> ܕ<ܐ>ܝ<ܬ> ܠ<ܗ> ܡ<ܢ ܓ>ܪ<ܡ> ܕ<ܐ>ܝ<ܬ> ܠ<ܗ> ܡ<ܢ ܓ>ܪ<ܡ> ܕ<ܐ>ܝ<ܬ> ܠ<ܗ> ܡ<ܢ ܓ>ܪ<ܡ>

ܡ:5ܐ [ܙ]ܐܬܐ ܕܥܒܕ ܕܫܡܫܐ [ܝ]ܕܟܪܐ ܦܡ [ܟܪ]ܫܡܫ ܕܐܠ. ܕܒܐ ܫܡܥܘܢ
ܕܥܠ ܐܬܐ ܕܒܫܡܫܐ ܕܟܪܐ [ܐܐ]ܕܐܬܐ ·[ܐܒ]ܫܡܫ ܕܟܪܐ [ܐܓ]ܫܡܫ
ܕܒܪ ܕܐܬܐ ܐܠ ܒܫܡܫܐ ܕܟܪܐ ܕܐܠ ܦܡ ܫܡܫ. ܕܟܬ ܕܟܪ
[ܕܒ ܐܬ]ܐ [ܐܕ]ܕܒܪ ܐܬ ܕܡܐ ܒܐ ܐܬ ܕܒܫܡܫ [ܐܓ]ܕܒܪ ܕܟܪ
ܒܐ ܐܠ ܕܡܠ ܕܡܫ ܒܫܡܫ ܕܒܫܡܫ [ܐܕ]ܕܒܪ ܕܟܪ: [ܐܓ]ܕܐܬ
ܫܡܫ ܕܒܪ ܦܡ ܫܡܫ [ܐܗ]ܫܡܫ. ܕܟܪ ܕܟܪ: ܕܐܬ ܫܡܫ
ܐܬ ܕܒܪ ܕܐ ܒܐ ܐ[ܐܝ]ܕܐ ܕܐܬ ܕܡ ܕܡ ܕܐ ܕܡ
ܕܐܬ ܕܒܫܡܫ ܕܐ. ܕܡ[ܐܓ]ܕܐ ܕܐ ܕ[ܐ]ܐ ·[ܐܐ]ܕܐ [ܐ]ܕ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ

4. [ܕ]ܐܬ ܕܒ ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܕ. ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
ܐ[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ

5. ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ
·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ

[x] N ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ — [y] P om. — [z] P ·[ܐ]ܐ — [aa] P sg. — [ab] M pl. — [ac] P + ·[ܐ]ܐ — [ad] N ·[ܐ]ܐ — [ae] P + ·[ܐ]ܐ — [af] P ·[ܐ]ܐ — [ag] P sg. — [ah] P + ·[ܐ]ܐ — [ai] N ·[ܐ]ܐ — [aj] P ·[ܐ]ܐ, N ·[ܐ]ܐ — [ak] P om., N ·[ܐ]ܐ — [al] NP + ·[ܐ]ܐ — [am] B ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ, N ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ — [an] P ·[ܐ]ܐ — [ao] A ·[ܐ]ܐ.

4. [a] P ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ — [b] P ·[ܐ]ܐ — [c] P ·[ܐ]ܐ, N ·[ܐ]ܐ — [d] P ·[ܐ]ܐ — [e] P ·[ܐ]ܐ, N ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ — [f] A ·[ܐ]ܐ — [g] N + ·[ܐ]ܐ — [h] P + ·[ܐ]ܐ — [i] NP ·[ܐ]ܐ — [j] P ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ — [k] P ·[ܐ]ܐ — [l] A Ø [...]·[ܐ]ܐ — [m] A Ø [...]·[ܐ]ܐ — [n] P ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ.

5. [a] A? BMV ·[ܐ]ܐ, NP ·[ܐ]ܐ — [b] P om. — [c] P ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ ·[ܐ]ܐ —

ܫܠܡ] ܐܡܪ ܐܢ ܐܡܢ ܕ ܡܫܟܚ ܕ[d]ܡܬܚܙܐ ܡܬܚܙܐ ܠܐ ܡܢܐ ܡܕܡ ܠܐ
ܐܡ ܠܐ ܐܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܒܠܒ ܕ[g]ܡܢܐ ܡܕܡ ܐܚܪ ܐܚܪ ܐܚܪ ܒܐ ܕ[f][er]ܐ
ܡܕܡ ܒܐ ܒܪ ܐܠܐ ܐܡܪ ܐܚܪ ܡܫܠܡ ܒܐ ܐܚܪ ܒܪܝܟ ܐܡܪ ܐܡ ܐܦ
ܒܐ ܐܡܢ ܐܦܐ ܐܚܪ ܐ ܕ[h]ܐܡܪ ܐܚܪ ܒܪܝܟ ,ܐܡܪ ܒܠ ܐܡܪ ܠܐ
ܐܠܐ ܡܠܐ ܐܚܪ ܕ ܐܚܪ ܠܐ ܕ[j]ܒܐ ܐ[i]ܐܚ ܐܡܢ ܡܠ 5
ܐ[l]ܐܡ ܐܚܪ ܐ ,ܐ[m][ܐܚܪ ܒܐ ܐ ܡܫܐ] ܐܡܪ ܐܡܢ ܐܦ ܐܚܪ
ܐܡܠ ܐ[o]ܐ ܐܚܪ ܐ ,ܐ[n]ܐ ܐܡܢ ܐܦ ܐ ܡܫܐ ܐܡܢ ܐ ܐ
ܐ[r][ܐܡܢ ܐ] ܐ ,ܐ[q]ܐ ܐ ,ܐ[p]ܐ ܐ ,ܐ ܐ ,ܐ ,ܐ[s][10
ܐ[t] ܒ ܐ ,ܐ ,ܐ[u]. ܐ ,ܐ[v] ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ[w] ,ܐ ,ܐ
ܐ[x] ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ ,ܐ

ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܐܒ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܐܡ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܐܚ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܐܚܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܥܠ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܥܠܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܚ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܚܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܥܠ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܥܠܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܒܪ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܒܪܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܐܚ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܐܚܬ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܒܪ ܒܥܠ ܐܘ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ

ܘܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܘܠܐ ܒܥܠܡܐ ܕܐܬܝ ܀ 9. ܐ ܕ ܒܗ ܕ ܒܝ ܐ ܕ ܒ ܐ ܕ ܒ ܐ ܕ ܒ

11. <ܗܠܐ [a]ܕ[...] ܐܡܪ[b] ܒܗ ܕ[c]ܐ ܐ[...] ܕ[d]ܐ ܐ[...] ܐ[e]ܡܪ ܐ[...] ܐ[f]ܡ ܐ[...] ܐ[g]ܡ ܐ[...] ܐ[h]ܠ ܐ[...] ܐ[i]ܡ ܐ[...] ܐ[j]ܡ ܐ[...] ܐ[k]ܡ ܐ[...] ܐ[l]ܡ ܐ[...] ܐ[m]ܡ ܐ[...] ܐ[n]ܡ ܐ[...] ܐ[o]ܡ ܐ[...] ܐ[p]ܡ ܐ[...] ܐ[q]ܡ ܐ[...] ܐ[r]ܡ ܐ[...] ܐ[s]ܡ ܐ[...] ܐ[t]ܡ ܐ[...] ܐ[u]ܡ ܐ[...] ܐ[v]ܡ ܐ[...] ܐ[x]ܡ ܐ[...] ܐ[y]ܡ ܐ[...] ܐ[z]ܡ ܐ[...]

12. [a]ܐ[...] [b]ܐ[...] [c]ܐ[...] [d]ܐ[...] [e]ܐ[...] [f]ܐ[...] [g]ܐ[...] [h]ܐ[...] [i]ܐ[...]

ܗܠܝܢ ܕ[k]ܡܫܟܚ ܗܠܐ ܠܥܠ ܗܘ ܕ[j]ܐܬ ܠܐ ܡܕܡ ܐܢܐ
ܗ̇ ;ܡܥܒܕ ܠܟܠ ܐܝܟ ܕܟ ܕܪ ܒܪ ܗܘ ܕ[l]ܡܫܟܚ ܠܗ ܗܘ ܐܝܟ ܗ̇ .ܡܚܝ
ܠ .ܡ[o]ܫܡܫܐ ܒܫܡܐ ;ܡ[n]ܫܐ ܗܢ ܟܕ ܠܥܠ ܗ̇ .ܡ[m]ܫܟܚ
.ܡ ܗ̇ ܒ[q]ܗ̇ ܗ̇ ܕ[p]ܐ ܠܐ ܗ̇ ;ܫܐ ܐ̇ ܡ ;ܗ̇ ܗ̇ ܕ

13. <ܐ[cr]ܐ ܠ ;ܗ̇ ܐ̇ ܗ̇ ;ܐ̇ ܗ̇ ;ܡ[br]ܗ̇ ;ܐ̇ ;ܐ[ar]ܐ ܠ ;ܐ 5
ܠ ;ܐ̇ ;ܐ̇ A:7b ;ܐ[er]ܐ ;ܐ[dr]ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܗ̇ ;ܐ̇ ;ܐ[ir]ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ[hr]ܐ .;ܐ[gr]ܐ ;ܐ[fr]ܐ ;ܐ
ܐ[jr]ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ[kr]ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ[lr]ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ[mr]ܐ ;ܐ 10
.ܐ[n]ܐ

14. ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ[b]ܐ .ܐ ;ܐ[a]ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ 15
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ 20

j A Ø [...], B om. — k A Ø [...] — l A Ø [...] — m A Ø [...] — n P — o P
— p A Ø [...] — q A Ø [...].

13. a PV — b P — c A Ø [...] — d P — e A ileg. [...] — f A Ø
[...] — g A ileg. [...], P < — h M — i P om. — j P — k P
— l P — m P — n N om.

14. a V — b A ileg. [...] — c A ileg. [...] — d P pl. — e N — f A ileg.
[...] — g A ileg. [...] — h A ileg. [...] — i A ileg. [...] — j A ileg. [...] — k A Ø
[...] — l A Ø [...], N — m A Ø [...] — n V om. — o A Ø [...] —

ܗܘ ܐܝܬ ܠܗ V:5b ;ܡܥܠܝܬܐ ܕ[p]ܐܝܟ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܟ ܡܢ ܬܡܢܝܐ ܗܟܢ
ܕܟ ܕ[r]ܐܦܫܗ ܬܪܝܢ ܡܫܠܡ ܐ: ܐܝܬ ܟܡܐ ܕܟ ܗܘ ܕ[q]ܢ ܡܫܘܝܢ
ܡܬܐܡܪ ܐܡܪ ܐ· ܐܡܪ ܕ[t]ܗܘ ܡܫܡܝܐ ܐܢܐ ܐܠܐ ܗܟ N:243b ś.ܐܢܐ
ܗܘ ܐܠܘܗ A: 8a ܒܪܝܬ: ܐܝܬ ܡܫܠܐ ܕ[u]<ܐܢܐ ܒܥܐ> ܐܝܟ ܐܝܟ
ܐܝܢ ܐ ܗܟܐ ܡܝܫ ܐܠܐ ܒܪܝܬ: ܗܟܐ ܐܝܟ ܐ[v]ܗܟܐ 5
ܡܬܐܡܪ ܗ: ܡܝܢ ܐܠܐ ܐܝܢ ܐ ܟܐ ܗܟ: ܗܟ ܐ
ܡܫܠܡ ܐܝܢ ܐܢܐ ܐ· ܐܡܪ ܐ ܐ ܐ. ܡܫܫܡ

ܐ[x]ܗܟܐ ܐܝܢ ܒܪܝܬ.

15. ܐܡܪ ܐ ܗ: ܗܟܐ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܐ ܐܝܢ ܒܪ ܐܡܪ
ܐ ·ܐܟ ܐ ܐ ܐ ;ܡܝܬ[a]ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ 10
ܐ ܐ ܐ ܐ. ܐ ܐ ܐ: ܐ ܐ
ܐ[c]ܐ: ܐ ܐ V:9a ܐ[b]ܐ ܐ ܐ ܐ: ܐ
ܐ ܐ ·ܐ ܐ ܐ. ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ[d]ܐ ܐ: ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ: ܐ ܐ ܐ[e] ܐ 15
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ[f]: ܐ
ܐ ܐ ܐ[g]ܐ ܐ[h]ܐ ܐ ܐ.

16. ܐ ܐ ܐ[a]ܐ ܐ ܐ ܐ[b]ܐ ܐ[c]ܐ: ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ[d]ܐ ܐ B:5b ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ. ܐ ܐ ܐ ܐ[f]ܐ ;ܐ[e]ܐ 20
ܐ[h]ܐ ܐ ;ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ[g]ܐ ܐ ܐ

[p] **A** Ø ...[...] — [q] **A** Ø ...[...] — [r] **A** Ø ...[...] — [s] **M** ... — [t] **A** Ø ...[...] — [u] **N** ..., **V** ... — [v] **P** sg. — [x] **N** om. §§ 15, 16, 17, 18 y 19 .

15. [a] **P** pl. — [b] **P** ... — [c] **P** om. — [d] **P** om. — [e] **P** om. — [f] **A** Ø [...] — [g] **P** < ... — [h] **P** + ...

16. [a] **P** ... — [b] **P** om. — [c] **M** ... — [d] **A** Ø [...] — [e] **A** Ø [...] — [f] **P** ... — [g] **A** Ø [...] — [h] **A** Ø [...] —

ܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܫ̈ ܕܫܪ̈ܝ A:8b
ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܡܫ̈ ܕܫܪ̈ܝ ,ܡܕܡ ܕܠܐ ܡܫ̈ ܕܫܪ̈ܝ ,ܡܕܡ ܕܠܐ ܡܫ̈ ܕܫܪ̈ܝ
ܕܡܫ̈ ܕܫܪ̈ܝ ,ܡܕܡ ,ܡܕܡ ,ܡܕܡ

ܠܐ ܐܢ ܐܡܪ ܒܥܠ ܚܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܢ

ܐܠܐ ܠܐ ܐܠܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܠܐ V:7a [k]ܒܥܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ
ܠܐ ܐܝ [m]<ܐܢܐ ܐܡܪ>. ܐܡܪ [l]ܐܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ :ܐܠܐ
[o]ܐܡܪ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ :ܐܢܐ ܐܡܪ [n]ܐܡܪ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ
ܐܠ :ܐܠܐ ܐܠ [q]ܐܢܐ ܒ [p]ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܡܪ :ܒܥܝܢ ܐܢܐ
ܐܝܬ ܠܗ ܐܢ ܐ :[t],ܐܡܪ ܐܡܪ ܐܢܐ [s]ܐܝܬ ܠܗ ܐܢ ;ܐܡ [r]ܐܡܪ 5
:ܡܬܟܬܒ A:10a ܐܡܪ [x]ܠܐ ܐܡܪ ܐ ܠܐ ܐ [v]ܐܡܪ ܐܢ :[u]ܐܠܐ ܐܠ ܐܡܪ
ܐܢܐ ܐܡܪ ܒ ܐܡܪ.

ܐܡܪ M: 11a :ܐܠܐ ܐܡܪ ܐܢ ܐܡܪ ܐܠܐ ܐܡܪ [a]ܐ .21
ܐ ܐܡܪ ܐܠ ܐܡܪ ܐ ܐܡܪ ܐ ܐ ܐ

ܗܠ ܐܢ ܡܫܬܐ ܡܫܠܡ ܠܐ ܐܠܐ ܐܝ ܡܫܬܐ ܗܠ ܐܢ: ܡܫܬܐ ܐܝܟܐ
ܐܢ ܐܢ ܡܫܬܐ M:11b ܐܝܟܐ ܐܝܡܐ ܠܐ B:7a ;ܐܡܪܬ ܡܫܘܝ ܡܫܠܡ
ܐܝܢ ܐܠܐ A:10b ;ܐܫܬܐ ܡܫܬܐ ܐܠܐ ܐܝܡܐ ܠܡܐ ܐܢ:
ܐܝܢ ܐܢ ܡܫܬܐ.

22. ܠܐ ܐܠܐ ܡܫܠ ܒܟ ܐܢ: ܟܬܒܐ ܡܫܡܫ ܒܡܠ ܒܐ ܡܠ
ܒܫܡܫ ܐܠ ܒܫܐ a· ܒܡܫ ܕܡܫ ܒܡܠ ;ܒܫܡܫ ܒܐ ܡܠ
ܐܢ ܒܟ ܒܡܐ ;ܒܫܐ ܐܠ ܐܡ ܒܫ. ;ܐܡ ܐܠ ;ܐܡ ܒܫ
ܫܐ ܐܠ: ;ܐܫ ܐܡ ܟܬ ܐܠ ;ܐܡ ܒܫ ܐܠ ;ܐ ܐ
ܟܬ ܐܡ ܒܟ ;ܒ ܦܠ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܟ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ ;ܐ
ܐ

ܕܟܠܐ ܡܝܬ ܒܪܢܫ ܠܐ ܕ: ܒܟܠ ܙܒܢ ܙܥܘ ܟܝ ܒ:7b ܚܝ .ܡܫܘܝܝܠ
ܙܟܝ ܠܟܠ ܙܟ: ܡܢ ܫܘܐ ܙܥܘ ܕܟܠܐ ܙܝܗ ܙܡܢ ܒ, ܫܟܝ. ܡܙܡܪ
ܡܫܡܫ ܚܝ ܙܥܘ ܒܝ ܫܟܝ: ܡܢ ܠܠܫܢ ܡ ܙܝܢ ܡܗ ܡܫܟ
ܐܢ> :ܟܠ ܙܟ ܙܟ ܙܝܗ ܡ ܙܡ ܟܫ ܒ .ܟܗ ܟ
ܡܙܟܫ ܡܠ ܙܟ ܟܠ ܠܐ .ܙܙ ܡܙ ܟܠ ܙܟ ܡܗ: ܡܗܝܟ

24. ܟܝ ܐ ܙܟ ܙܟ ܗ ܙܟ ܙܝ ܙܟ ܒ ܐ ܙܟ ܟ .
ܟܙܟ ܡܠ ܟܙ ܠܟ ܟܫ: ܟܟ ܗ ܡ ܙܟ ܗ ܟ ܙ
ܙܡܠ .ܙܟ ܕ ܡ ܒ ܙ ܟ ܗ ܡ ܟ ܙ ܟ ܙ ܡ ܙ ܟ ܙ ܡ ܙ ܟ ܙ ܡ

ܡܢ ܐܢ ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܐܢ ܒܗ ܒܥܠ ܡܠܐ ܕܒ ܒܐ ܒܥܠ ܒܬܪ ܕܐ ܒܥܠ
ܕܐ ܒܬܪ ܕܐ ܒܥܠ ܒܬܪ ܕܐ ܒܥܠ ܒܬܪ ܕܐ ܒܥܠ

27. [a]ܟܬܒ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܗܘ ܚܟܝܡܐ ܕܐܡܪ V:9a [b]ܒܗ ; ܐܝ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܒܠܚܘܕܝ ܐܘ ܒܠܚܘܕ[c]ܝ <ܐܢܐ ܠܐ> ܡܫܟܚ ܐܠܐ ܚܕ ܡܢ ܐܠܦ ܕ[d]ܒܫܡܝ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ M:13b ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[e]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[f]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[g]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[h]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[i]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[j]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[k]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ

28. [a]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[b]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[c]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[d]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[e]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[f]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ A:12b ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[g]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[h]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[i]<ܐܡܪ ܐܢ> ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[j]<ܐܡܪ ܐܢ> ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[k]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[l]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[m]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ M:14a ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[n]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[o]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[p]ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܚܪ ܐܝܟ ܕ[q]ܐܠܐ <ܐܢܐ ܠܐ> ܡܫܟܚ ܐܠܐ ܚܕ ܡܢ ܐܠܦ ; ܐܝ ܕܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ V:9b [r]<ܐܚܪ ; ܐܝ ܕܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ B:9a [s]ܐܚܪ

27. [a] **P** pl. — [b] **V** in marg. — [c] **BMP** ܐܢܐ ܠܐ — [d] **P** ܒܫܡܝܐ — [e] **P** pl. — [f] **P** + ܐܝܬ — [g] **A** Ø [...]ܐܡܪ, **P** ܐܡܪ — [h] **MP** ܐܝܬ ܠܗ — [i] **A** Ø [...]ܐܠ — [j] **A** Ø [...]ܐ — [k] **P** ܐܡܪ ܐܢ.

28. [a] **MP** ܐܝܬ ܠܗ — [b] **P** ܐܝܟ — [c] **A** Ø [...]ܐܠܐ — [d] **A** Ø [...]ܐܡܪ, **P** ܐܡܪ — [e] **A** Ø [...]ܐܡܪ — [f] **A** Ø ܐܚܪ[...] — [g] **A** Ø ܐܡܪ[...] — [h] **P** < ܐ — [i] **P** ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ — [j] **B** ̈ ܐ : ̈ ܡ — [k] **P** ܐܠܗܐ — [l] **A** ileg. — [m] **A** ileg. ܐ[...] — [n] **P** om. — [o] **A** ileg. ܡ[...] — [p] **P** ܡܐ — [q] **P** om. — [r] **P** ܐܚܪ — [s] **A** ileg. ܐ[...] —

ܗܠܐ ܟܝܬܒ ܒܗ [u]ܟܬܒ ܟܬ ܒ [t]<ܟܬ ܐܝܟ> ܐܡܪ ܠ ܟܬܒܐ
ܗܠ ܡܫܬܥܝܢܐ ;ܡܠܐ ܠ ܟܬܒ :[v],ܐܠܗ ܟܬܒ ܟܬ ܒܡܫܟ
ܒܬ :ܐܡܪ [y]ܟܝܢ ܟܐ ܟܫܟܝ ܟ :ܟܬܒ ܐܠܗ .[x]ܒܪ
[aa]ܟܫ :ܡܪ ܡܝܟ ܟܫܟ :ܟܬ [z]ܝ ܡܫܬܥ ܠ ܟ
ܟܠ ܐܝ [ab]ܟ ܫ ܠ ,ܡܪ
ܠ ܟ :ܟ ܐ [ad]ܐ . [ac]ܝ ,ܐ
ܟ ܒ :[af]ܡ ܝ ,ܡ [ae],ܐ
ܟ ܠ ܟ ܟ : [ag]ܟ ܟ .
[air]ܟ [A:13a] ܠ ܟ . ܟ ,ܐ [ah]ܡ ܒ
ܒ ܠ ܟ [ak]ܡ : [aj]< ܐ ܡ ܒ ܟ ܐ
ܐ [am]ܟ : [al]ܡ ܒ
ܐ [ap]ܟ ܒ [ao]ܟ [an]<ܟ ܟ> ܟ .
ܒ ܐ :[ar]ܟ [M: 14b] [aq]ܡ ܒ
ܒ ܠ [at]ܟ ܟ : [as]ܡ
.ܐ 15

29. [a]ܟ ܠ ܡ .
ܟ ܐ ܟ [b]ܟ ·
ܒ [c] ܠ ܡ ܒ ·
ܒ : ܟ ܒ [d]<ܟ ܐ> ܐ ܠ .
ܟ ܐ ܒ ,ܡ ܒ
ܟ ܐ [e]<ܐ ܡ> ,ܐ
ܟ ܐ [f]ܐ ,ܐ
ܟ ,ܐ ܡ ܒ
ܟ ,ܐ ܡ ܒ
ܟ ,ܐ ܡ ܒ
ܟ ,ܐ ܡ ܒ
ܟ ,ܐ ܡ ܒ

[t] **P** ܐ — [u] **A Ø** ܟ[...] — [v] **A Ø** ,ܐ[...] — [x] **A Ø** ܒ[...] — [y] sic **P**; **A Ø** ܟ[...]?, **BMV** ܟ — [z] **A Ø** ̈ ̇[...], **P** + ܐ — [aa] **A Ø** ܟ[...] ; **P** + ܐ — [ab] **A Ø** ܟ[...] — [ac] **A Ø** — [ad] **P** < ܐ — [ae] **A Ø** ,ܒ[...] — [af] **A Ø** ܡ[...], **P** ܡ ܒ — [ag] sic **P**; **A Ø** ܟ[...]?, **BMV** ܟ ܒ — [ah] **A Ø** ܟ[...] — [ai] **V** om. — [aj] sic **P**; **A Ø** lin. 1, **BMV** lac. — [ak] **P** ܐ — [al] **A** ileg. [...]ܡ — [am] **A** ileg. [...]ܟ — [an] **P** ܐ — [ao] **A** ileg. [...]ܐ — [ap] **P** ܐ — [aq] **A** ileg. [...]ܒ — [ar] **P** ܒ — [as] **A** ileg. [...]ܐ — [at] **A** ileg. [...]ܟ .

29. [a] **A** ileg. [...]ܡ — [b] **P** ܟ — [c] **P** ܠ — [d] **P** ܐ — [e] **P** ܐ ܡ — [f] **P** < ܐ .

ܟܝܐ ܕܝ ܝܗܒ ܐ ܡܪܝܐ ܕܒܪ ܐ V: 10a ܟܝ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ
ܟܝܐ ܕܝ ܝܗܒ ܐ ܡܪܝܐ ܕܒܪ ܐ V: 10a ܟܝ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ ܟܬܒ ܐ

30. ܗܘ ܕܐ ܐ ܡܪ ܐ ܕܒܪ ܐ B: 9b ܟܬ ܐ ܟܬ ܐ ܟܬ ܐ ܟܬ ܐ
ܠܐ ܡܢ ܕܐ ܐ ܡܪ ܐ ܕܒܪ ܐ ܡܪ ܐ ܕܒܪ ܐ ܡܪ ܐ ܕܒܪ

ܠ ܦܐ ܕ ܟܬ ܒ ܕ ܟ ܕ ܟ ܕ ܟ

ܟܬܒ ܒܟ ܥܠܡܐ ܥܠܝܐ ܐܢܐ ܠܐ ܐܡܪ ܠܟ ܐܠܐ ܕܐ. ܐܡ ܟܬܒ ܒܟ ܫܥܘܐ: ܐܡ
ܥܠܡܐ ܕܝܡܝܬ ܐܝܟ ܦܡ ܡܐܟ: ܐܡ ܟܬܒ ܒܟ ܥܠܡܐ ܕܐܬܐ: ܐܡ
ܬܪܓܡ ܠܡܬܝܢ[u].

33. <ar ܟ> ܠܡ B:10b ܡ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐ ܕܐ ܡܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ܕܐ ܕܐ ·
ܐ ܕܐ ·
ܐ ·

34. ·ܐ ·ܐ ·ܐ

35. [a]P < ܐ — [b]P ܟܬܒܬ — [c]P ܡܬܒܪܟ — [d]P ܫܡܝܐ — [e]P + ܦܠܛܝܢ — [f]P om. — [g]P ܕܐܝܬ — [h]P ܟܝ — [i]N ܫܪܪ — [j]N ܕ ܠܐ — [k]V ̈ܐܡܪ — [l]NV ܐܡܪ —

ܕܢ ܕܒܝܡܐ ܕܟ B:11b :ܡܬܪ ܚܠܦܘ ܡܢ ܫܒܚܐ ܚܪ ܕܫܠܚ ܒܠܟ ܚܪ
ܦܪܫܠ :ܩܝܠܐ ܐܠܐ ܩܠܝ :ܕܡ ܠܟܡ ܡܫܐ .ܡܫܟܚܐ ܪܝܚܐ ܕܒܐ
ܡܠ ܕܒܝ ܟܝ ܠܐ ܐܦ ܕܠ :ܐܫܠ ܟܝ ܠܐ ܠ ܕܐܡ :ܒܟܐ ܠܐ ܡܐ
ܕܐ mrܡܒܐܟܫܝܟ ܠܐ :ܕܒܥܠ ܠܐ ܠ ܡܟܝ .ܕܒܝ ܕ
ܫܝ ܕܠ :ܡ ܒܒܐ ܩܠܐ ,ܐܒܒ ܫܒܚ ܟ ܠ ܕ .ܕܠܐ 5
.n<ܠܐ

N: 245a ܡ ܒܝܐ ܕܒ ܟܝ :a<ܫܒܚ ܕܒܠ ܐܡ ܠܡ> .36
ܠܡ .ܟܒܐ ܕܒܐ M:18a ܕܠܒܝܐ ܫܝ ܡܡܒܐ :ܕܐܟ ܐܡ
ܒܝ ܠ ܐܫ b,ܐܡ ܠ .ܒ ܠ ܟ ܡܒ ܐܡ ,ܐ ܠ
ܠ ܫ ܡ ܐ :ܫ ܠ ܒ ܐ ܕ ܡ 10
ܡ ,ܐ ܡ ܕ ܒ ܠ ;ܐ ܡ ܕ .ܐ ܡ ܠ
:ܐ ܠ ܫ ܐ ܒ ;ܐ ܡ ܕ .ܒ ܐ ܕ
ܕ :ܐ ܒ ܟ ܒ c<;ܐ ܐ ܒ ܐ ܕ ܐ>.
ܠ :ܐ ܒ ;ܫ ܐ ܒ ܐ :ܐ ܠ ܐ ܐ
:ܐ ܠ ܐ ܒ ܐ :ܒ ܐ ܐ ܒ ܐ ܕ 15
.dܐ ܐ ܒ ܐ

ܕܒܐ ܕܒܡ ܐܠ :ܐ ܡ ܐ V:12b ܐ ܟ ܐ ܐ ܐ .37
ܐ ܕ ܐ ܐ ܐ :ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ .ܒ
ܒ ܐ ܐ :ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ :ܐ
A:16b ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ :ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ .ܐ ܐ ܐ 20
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ;ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
,ܐ ܐ ܐ a<ܐ ܐ ܐ> ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
:ܐ ܐ b ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ :ܐ
.ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ M: f.18b cܐ ܐ ܐ ܐ ܐ

[m] N pl. — [n] P om.

36. [a] P om. — [b] P om. — [c] P om. — [d] P ܐ ܐ ܐ; fin del tratado en N.

37. [a] P ܐ ܐ ܐ ܐ — [b] P + ܐ ܐ ܐ — [c] P om.

38. ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܕ B:12a ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ
[a]ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ
ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ
ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ
ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ
ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ
ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ
ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ
ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ
ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ
ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ
ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ:
ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ:
ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ:
ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܐܠܐ
ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܡ ܚܕ: ܡܢ

40. ܟܝ ܠܐ ܡܫܟ ܠܗ ܡܢܐ ܕܥܡܪ ܒܗ ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܝܬܐ: ܘܠܐ ܡܫܟ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܝܬܐ: ܗܘ ܕܡܫܟ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪܝܬܐ ܘܠܐ ܡܫܟ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܝܬܐ.

42. ܗܘ ܕܟܝ ܫܡ ܠܐ ܡܬܝܗܒ ܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܫܡ ܐܚܪ

ܒܗ ܕܫܠܝܐ ܗܘ :[a]ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܒܗ. ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܒܗ ܠܐ
ܕܠ ܫܠܝܐ ܠܗ ܫܠܝܠܝܐ :ܫܠܝܐ ܬܥܠ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܒܗ
ܫܠܝܐ ܫܠܝܐ :ܫܠܝ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܒܗ ܠܐ ܫܠܝܐ ܒܗ
ܠܫܠܝ ܠܐ. ܐܡ ܕܐ ܐܠ ܫܠܝ :ܐܠܐ ܫܠܝ ܐܝܟ ܕܐ ܫܠܝ
ܫܠܝ ܐܝܟ ܕܐ ܫܠܝ ܐܠ

46. ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܝ

ܕܐ ܐܝ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܕܫܘܝܐ ܥܡ ܫܘܠܛܢܐ ܒܪ ܫܘܠܛܢܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒ ܐܝ ܠܐ
ܥܡ A:20a ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܕܐܝ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ; ܥܡ V:15b ܫܠܝܐ ܫܘܠܛܢܐ ܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܐܠܐ ܐܝ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܕ

ܟ݂ ܐܡܪ ܡܪܝ ܡܪܝܢ ܡܪܝ ܐܝܟ ܐܢ ܐܝܬ ܟ݂ ܗܘ̈ܠܐ ܡܪܝ ܐܝܟ ܐܢ ܐܝܬ ܟ݂
ܗܘ̈ܠܐ ܡܚܘܝܬ̈ܐ ܗܘ̈ܠܐ ܡܚܘܝܬ̈ܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܝܬ ܟ݂ ܗܘ̈ܠܐ ܡܚܘܝܬ̈ܐ
ܐܝܟ ܐܢ ܐܝܬ ܟ݂

ܟܠ ܟܠܡܐ ܕܒ ܒܥܐܝܢ ܒܥܝܢܐ ܟܠܫ ܟܠܡܐ ܠܥܠܡ ܕ: ܟܬܒܐ
ܟܬܒܝܢ:M:24a ܟܬܒ: ܡܝܐ ܡܝܡܪ ܟܬܒܝܢܐ ܟܬܒ ܟܠ. ܟܬܒ
ܐܡܪ ܟܬܒ ܝܢ ܟܝܡ. ܟܬܒ ܠܥܠ ܐܝܟ: ܟܬܒ ܡܢ ܐܝܟ ܒ ܟ
ܕ. ܟ ܟܡܐ ܟܬܒ ܡܢ ܒܥܝܟ ܠܐ: ܐܝܟ ܟܬܒ ܒܝ ܟܬܒ ܟܡ
ܡܫܟ: ܡܥܒܕ ܒܝܟܬ ܟܬ: ܟܐܝ ܟܠܡ ܟܬܒ ܟܡ ܟܡ ܠܥ 5
ܡܫܟ ܡܥܒܕ ܒܝܟܬ ܟܬ: ܟܠܥ ܟܥ ܡܝܡ ܡܝ: ܟܠܥ
ܡܫܟ ܝܥ ܒܝ ܟܠ. ܡܥܒ ܟܠܥ ܟܐ: ܡܥܡ ܡܥܒܕ ܒܝܟ:
ܡܝܐ ܒܝ ܟܠ ܟܝ ܕ. ܟܬܒ ܟܬ ܡܝ ܟܐ: ܟܠ ܟܝ ܟܝ
ܟܡ. ܟ ܟܠܥ ܟܝ: ܡܥ ܒܝ A:21b ܟܥ ܟܝ. ܟ ܒܝ ܟܝ 10
ܟ ܠܠܥ ܒܝܟ ܟ ܟܬ ܟ ܡ: ܟܬܒ ܡ ܟ ܟ
ܟ ܡ.

53. ܟ ܟܡ: ܟܠܥ ܟܡ ܟܝ ܟܝ ܠܥ ܟ ܝ ܟ .
ܟ ܟ ܒ ܟ ܟ ܟ

54. ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܥܠ ܡܠܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥ ܠܗ ܐܠܐ ܒܥܠ ܡܠܐ ܐܚܪ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܥܠ ܡܠܐ ܐܚܪ ܕ

56. ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܕܠܐ ܡܬܝ ܒܥܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܥܝ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܕܡܬܝ: ܐܠܐ ܕܒܥܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܕܠܐ ܡܬܝ ܒܥܝ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܕܡܬܝ

ܡܬܘܡ ܫܘܝܟܘ : ܐܝܬ ܐܝܟ ܠܐ ܡܫܘܬܦ ܫܘܝܟܘ ܕܐܚܪܢܐ : ܡܢܐ
ܕ ܠܡ ܚܙܝܢ ܦܫܝ : ܫܘܝܟܘ ܐܝ ܚܙ ܦܫܝ ܐܢ ܐܝܬ . ܐܝ ܫܠ
ܐ : ܫܘܝܟ ܫܘܬܦܝܬ ܒ ܐܝ ܫܘܬܦ ܫܘܝܟܘ ܒ ܐ ܒܪ ܟ ܐܝ
ܪܝܫ ܡ ܟܐ : ܐܝ ܠܐ ܓܠܝܐ ܫܐܠ ܓܝܫ ܫܐܠ ܟܝ ܫܘ
ܐ ܒܪ ܐܝ ܫܘ M:26b .ܡܫܘܬܦ ܐ ܐ ܕ : ܫܘܝܟ ܡܠ ܚܙܝ : ܐ
ܡ ܐ ܫܘ ܫܘܬܦ b ܒ ܐܝ B: 17b :ܫܐܠ V:18b ܐ A:23b ܐ
.ܫܘܬܦ ܫܘܝܟܘ ܐ ܐ ܡ ܐ ܫܘ ܡ ܐ ܫ

59. ܐ ܐ ܐ ܐ ; ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܒ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ,a ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ,
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ

ܟܬܒܗܝ ܩܕܝܫܐ ܕܠ ܡܫܬܟܚ A:24a ܐܠܐ ܒܟ ܐܢܐ ܠܐ ܡܬܦܪܫ ܐܢܐ ܒܗ ܠܐ ܐܦ ܒܫܘܠ ܕܐܢܐ ܒܗ ܐܫܬܘܕܥ ܠ

63. ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܫܘܝܐ ܐܝܬ ܒܗ

ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܫܠܝܐ ܘܢܝܚܐ ܕܠܐ ܡܬܒܥܐ ܠܗ ܡܕܡ ܒܥܠܡܐ ܗܕܐ ܐܠܐ ܒܠܚܘܕܝܗ ܘܒܫܠܝܐ ܕܝܠܗ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܐ ܘܢܝܚܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܒܥܠܡܐ ܗܕܐ ܘܒܥܠܡܐ ܕܐܬܝ ܐܝܬ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܘܠܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘ

ܠܐ ܫܡܥ ܡܢ M:29b ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܠܐ ܫܡܥ ܡܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܠܐ ܫܡܥ ܡܢ A:26a ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܠܐ ܫܡܥ ܡܢ

69. ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܒܪ ܠܐ ܝܕܥ ܐ[a]ܐܢܐ ܕܐܦ ܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܡܕܡ ܒܪ ܠܐ ܝܕܥ

ܫܘܠܡܐ ܕܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܒܝܬ ܠܚܡ ܐܬܪ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ·[b]<ܗܘ ܕܐܬܝ> ܠܥܠܡ ܠܐ ܫܠܝܛ ܒܗ ܡܘܬܐ ·[a]<ܐܠܐ ܐܦ ܫܠܡ ܐܬܪ> ܫܠܡ ܟܠ ܒܝܬ ܫܡܝ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܠܥܠܡ ·[b]<ܗܘ ,ܡܘܬܐ> ܕܐܬܝ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ·[a]<ܐܠܐ ܐܦ ܫܠܡ ܐܬܪ> ܫܠܡ ܟܠ ܒܝܬ ܫܡܝ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܠܥܠܡ ·[b]<ܗܘ ,ܡܘܬܐ> ܕܐܬܝ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ·[a]<ܐܠܐ ܐܦ ܫܠܡ ܐܬܪ> ܫܠܡ ܟܠ ܒܝܬ ܫܡܝ ܡܫܝܚܐ

3. ܐܡܪ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܕܫܠܝܐ ܒܫܠܝܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܟܠ ܡܕܡ ܕܛܒ ܘܕܫܦܝܪ ܘܕܫܠܝܐ ܒܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܒܝܫ ܘܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܐܢܫ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܗ ܠܐ ܢܬܪܓܙ ܘܠܐ ܢܬܒܠܒܠ ܘܠܐ ܢܬܪܓܫ ܘܠܐ ܢܬܚܫܒ ܒܗ ܡܕܡ ܕܒܝܫ ܘܠܐ ܢܬܪܓܙ ܒܗ ܡܕܡ ܕܛܒ ܘܠܐ ܢܬܒܠܒܠ ܒܗ ܡܕܡ ܕܫܦܝܪ ܘܠܐ ܢܬܪܓܫ ܒܗ ܡܕܡ

ܡܝܬܠܗ ܕܟܬܒ ܒܟܪܝ ܥܡ ܡܕܡ ܠܟ ܐܝ ܕ: ܡܫܟ ܠܟܬܒ ܕܡܝ
.ܝܬܫܒ ܡܢ ܕܥܡ: ܡܝܢܐ ܡܝ ܫܒ ܒܝ ܡܝܠܥ[c]ܐܢܘܢ: ܡܝܒ
.ܒܫܒ ܐܝܒܐ ܥܡ ܡܥܒ ܡܢܫ ܝܬܫܒ ܕ ܒܗܝ ܡܥܒ ,ܡ ܐܢ

ܡܫ ܒܥܠܫܒ .ܡ ܐܢ ܡܥܒ ܫܝ ܝܬܫܒ ܕ ܒܥܒ ܐ ܒܥܒ .7
.ܡܒܝ ܡܫܟ ܐܝܟ ܒܥܒ ܒܥܠ ܒܥܠ ܒܥܠ: ܡܒܐ ܒܥܫ ܒܥ 5
ܫܒܥ ܒܥܠܫ: ܡܥܒ ܐܢܫ ܝܬܫܒ ܕ ܒܥܒ ܒܥ ܒܥ ܐ ܒܥ ܐ
ܥܡ ܐܢ: ܒܥܐ ܕ ܒܥܫ ܒܗܝ ܒܥ ܒܥ: ܒܥܐ ܕ ܒܥ
ܐܢܫ ;ܒ ܒܥ ܒܥܫ .ܒܥܐ ,ܡ ܒܥ ܒܥܫ [B:21b] :ܒܥ ܒܥ
:ܡܝܒ ܒܥ ܒܥ ܒܥ ܒܥ: ܒܥ ܒ ܒܥ ܒܥ ܒܥ ܒܥ
.ܒܝ ܒܥ :ܒܥ ܒܥ ܒܥ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ 10

ܒܥ ;ܫܒ ܐ ܒܥ ܒܥ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ .8
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ [A:28b] ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ [M:32b] ;ܫܒ ܐ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ;ܫܒ ܐ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ 15
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
.ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ 20

ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ .9
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ
ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ ܒ

[c] **BM** ܒ om.

8. [a] **N** om. — [b] sic **NV**; **ABM** ܒ ܒ ܒ — [c] sic **NV**; **ABM** om.

ܕܥܒܕ ܠܐ ܗܘ ܠܟ: ܐܠܐ ܐܝܠܝܢ ܟܝܠܘܢ ܐܝܬܝ ܥܡ: ܐܡܪ ܐܠܐ ܕܐܝܬܝ
ܠܐ ܐܝܬܝ ܥܡ ܐܠܐ ܕܐܝܬܝ ܥܡ: ܐܡܪ ܐܠܐ ܕܐܝܬܝ ܥܡ ܐܠܐ ܕܐܝܬܝ ܥܡ
ܐܠܐ ܕ

13. ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ [a]ܐܦ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ

16. ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܟ ܐܠܐ ܒܐܝܡܐ ܕܐܬܝ ܥܠ ܟܠ ܡܢ ܕܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ

ܡܫܬܐ ܡܫܠ ܒܐܝ ܡܐ ܕܐ ܐܢ ܕܐ ܡܫܬܐ ܕܐ ܡܠܐ.

1. ܐ<ܕܐ ܐܢ> ܒܐ ܐܝܟ ܐܠܐ ܒܫܡ ܐܬܐ ܕܐ ܐܬ ܐܢ ܐ ܡܐ ܐ
ܡܫܬܐ ܡܫܠ ܐܠܐ ܐ ܐ ܒ ܒ ܐ ܐ ܐ

4. ܟܠܡܐ ܕܫܝ ܥܡܠ ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܐܢܫܐ: ܐܝܟ ܕܐܡ ܠܐ ܟܠܡܐ V:24b
ܥܡܠ ܕܥܒܕ ܐܢܫ ܠܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܢ ܠܐ ܥܒܕ ܐܢܫ

ܟܬܒܐ ܕܡ ܐܝܬ ܠܗ [a]ܡܐܡܪܐ ܕܒ ܫܡ ܦܓܝܐ ܟܬܒܐ ܡܫܠܝܢ
ܐܬܐ ܟܬܒ ܐܚܪܢܐ ܥܡ ܐܝܬܐ ܐܚܪܢܐ ܟܕ ܢܝܫܪ ܟܬܒ ܟܬܒܐ
ܠܐ ܚܠ ܡܫܬܘܬܐ ܫܡܫ ܐܡܪ ܡܫܬܐ ܐܡܪ ܐܝ ܐܡܪ ܐܡܪ ܠܗ
ܒܐ ܚܪܢܐ ܐܡ ܐܝܬ ܠܗ ܐܡܪ ܠܐ ܐܝܬ ܐܚܪ ܡܠܐ ܕܒ ܐܡ
ܡܠܐ ܥܡ [b]ܒܐ ܡܫܬܐ ܕܒ ܐܠܐ ܟܬ ܐܝܬ ܡܠܐ ܥܠ ܫܡܥܘܢ ܟܬ ܠ
ܐܝܬܐ ܠܗ ܡܢ ܐܡܪ ܐܠܐ ܠܗ ܡܫܠ ܐܡܪ ܡܫܬܐ ܐܝܬ ܐܚܪ
ܡܠ ܟܬܒ ܕܒ ܐܠ ܚܠ ܟܬܒ ܡܠܐ ܟܬ ܐܝܬ ܫܡܥ ܫܡܥ
ܕܒ ܥܡ ܟܬ ܐܡܪ ܟܬܒ ܡܫܬܐ ܫܡܫ ܐܡܪ ܡܫܠ ܟܬ ܐܡ
ܟܬ ,ܡܫܬܐ ܐܡ ܫܡܥ ܫܡ [A:31b]ܐܠ [M:36a] ܟܬ ܐܝ ܐܡ ܐܝܬ
ܐܠ ܟܬ ܐܝ ܐܠ ܐܠ ܡܫ ܐܡ ܡܫܬ ܡܫܬܐ ܕܒ ܡܫܬ ܐܡ ܐܝ
ܡܫ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ

9. ܐܡ ܡܠ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ ܐܡ
ܐܡ ܐܡ

ܦܥܠܐ ܟܕ ܡܬܝ ܒܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܕܠܐ ܬܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܒ[b]ܥܒܕ.

11. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܒ M:36b ܕܠܐ ܬܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܐܢܐ ܠܐ ܐܥܒܕ ܐܢܐ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܕܠܐ ܬܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕ[a]ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܒ A:32a ܥܒܕ.

12. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܐܢܐ ܠܐ ܐܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܒܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܕܠܐ ܬܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕ[a]ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܒ A:32a ܥܒܕ.

12. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܐܢܐ ܠܐ ܐܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܒ[b]ܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܕܠܐ ܬܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕ[a]ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܒ A:32a ܥܒܕ.

13. [a]ܒܥܝ[r] [b]ܒ[r] B:24b ܐܡܪ [c]<ܐܡܪ ܐܡܪ ܠܗ> [d]<ܐܢܐ ܐܡܪ ܐ>
ܠܐ ܐܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕ[e]ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ [f]ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܒ[g]ܥܒܕ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܗ ܟܕ ܫܡܥ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ.

[b] M ܒ.

11. [a] V ܒ.

El texto correspondiente a los párrafos 13, 14, 15 y 16 aparece repetido en todos los manuscritos después de la *Carta a Abkôš*; **A**: ff. 37ab (**A²**); **B**: ff. 28ab (**B²**); **M**: ff. 42b-43a (**M²**); **V**: ff. 29b-30a (**V²**), bajo el título:

ܡܫܬܘܝ ܡܠܐ ܕܡܫܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܚܐ ܕܥܒܕ ܫܝܦܘܩ ܡܠܟܐ ܠܐ ܬܥܒܕ ,ܟܕ ܥܒܕ ܡܠܟ ܬܥܒ

13. [a] **A²B²M²V²** < ο — [b] **A²B²M²V²** om. — [c] **V** in marg. — [d] **A²** ileg., **B²M²V²** ܫܝܦܘܩ — [e] **A²B²M²V²** ܡܠܟܐ — [f] **MVV²** ܫܡܥ — [f] ' **²B²M²V²** ܒܥܝ

ܐܝܟ ܕܒ ܡܢܝ ܡܫܬܡܫ ܡܫܬܐ [h]ܡܝܢܗܘ ܡܡܐ ܠܐ ܡܫܠ ܠܐ ܡܫܠ ܠܗ ܐܝܟ
ܕܐ ܒܗ ܡܫܬ ܠܐ ܠܗ ܠܐ [i]ܡܫܬܚܫܚܢ ܠܐ ܡܫܬ ܒܗ ܐ ܡܫܬ ܒܗ ܐ A:32b
ܡܫܬ ܒܗ ܡܫ ܒܗ ܡܫ ܒܗ ܡܫ

1. [a]Pero [b]si [A:38a] alguien, maestro mío, me dice: Puesto que
has dicho que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu es Dios,
¿cómo es que no son tres dioses? Porque, si cada uno de ellos es
Dios, entonces son tres dioses. Y si no son tres dioses, entonces
cada uno de ellos no es Dios. Porque, si cada uno de ellos es Dios,
entonces son tres dioses. [M:43b] Y si no son tres dioses, entonces
cada uno de ellos no es Dios. Porque, si cada uno de ellos es Dios,
entonces son tres dioses. [B:29a] Y si no son tres dioses, entonces
cada uno de ellos no es Dios.

2. Y si [V:30b] alguien me dice: Si el Padre es Dios, el Hijo es Dios
y el Espíritu es Dios, y no son tres dioses, ¿cómo es que el Padre es
Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu es Dios, y no son tres dioses?
Porque, si el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu es Dios,
entonces son tres dioses: Respondedle y decidle: Porque el Padre
es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu es Dios, y no son tres dioses.
Porque el Padre es Dios, pero no es el Hijo ni es el Espíritu. Y el
Hijo es Dios, pero no es el Padre ni es el Espíritu. Y el Espíritu es
Dios, pero no es el Padre ni es el Hijo. Porque el Padre es Padre y
no es Hijo ni es Espíritu. Y el Hijo es Hijo y no es Padre ni es
Espíritu. Y el Espíritu es Espíritu y no es Padre ni es Hijo.

Dad. Q. IV. **A** : ff. 37b-42b; **B** : ff. 28b-32b; **M** : ff. 43a-48a; **V** : ff. 30a-34a.
1. [a] **M** om. — [b] **M** om., **B** in marg. add.

3. ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܒܗ ܐܠܐ ܒܡܕ ܕܐܢܐ ܐܝܬ ܒܝ ܗܘ

ܟܬܝ ܒܗ ܀ ܡܝܢܐ ܡܝܢܝܢ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܫܒܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܝܢ
ܕܒܪܝܬܐ ܀ ܫܡܝܐ ܡܢ ܠܐ ܐܠܗܐ ܒܪܝܬ ܠܟܠ ܡܝܢ ܕܐܝܬ ܒܗ
ܡܝܢ ܕܐܝܬ ܒܗ ܀ ܡܢ ܦܠܓ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܗܠ ܡܢ ܐܝ ܐ
ܟܝ ܒܪܝ ܠ ܐܢ ؛ ܡܢ ܦܠܓ ܒܪܝܬ ܟܠ ܐܝ ܗܠ ܐ ܡܢ
.ܫܡܝܐ ܡܢ ܠܐ ܒܪܝܬ ܐܢ ܡܝܢ ܐ ܗܘ ܐ ؛ ܗܘ ܐ 5

6. ܐ ܗܘ ܐ ܟܠ ܡܢ ܟܠ ܡܢ ܐ ܗܘ ܐ ܕܐ ܐ ܐ

ܕܢܐ ܟܝܠܗܝ ܐܬܘܗܝ ܀ ܡܚܝܠ ܡܚܝܐ ܡܠܟܐ ܡܢܘ ܠܗ ܡܠܟ ܀ ܡܫܝ
ܡܫܝܚܐ ܠܥܡ ܡܠܟ ܀ ܟܝܐ ܕܐ ܡܫܝ ܡܐ ܡܚܝ ܡܚܝܠ ܀ ܡܚܝ ܕܚܝ
ܡܚܝܠ ܐܢ ܡܚܝܫܝ ܐܢ ܀ ܡܚܝܫܝ ܐܢ ܡܚܝܫܝ ܐܢ ܀ ܡܚܝ
ܠܐ ܡܐ ܕܐ ܡܫܝ ܡܚܝ ܡܚܝ ܡܚ

ܟܬܒ ܒܪ ܥܡܪ M:46a ܕܥܠ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܝ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܪ ܐܝ ܕܐܝ ܐܝ ܕܐܝ ܐܝ ܕܐܝ

14. ܐܡܪ ܡܪ ܐܝܣܐ ܡܫܝܚܐ ܕܟܠ ܡܢ ܐܝܬ ܒܗ ܐܝܡܢ ܒܫܡܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܦ ܗܘ ܐܝܬ ܒܗ ܐܝܡܢ ܒܫܡܗ ܕܐܒܐ ܘܒܪܘܚ ܩܕܫܐ ܘܒܫܡܗ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܕ

17. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܝܬ ܡܫܟܢܐ ܕܐܠܗܐ ܥܡ ܒܢܝ ܐܢܫܐ: ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܝܘܚܢܢ ܕܐܠܗܐ ܡܚܝܐ ܗܘ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܒܪܝܬ: ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܝܬ ܡܫܟܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܚܝܐ ܗܘ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܒܪܝܬ: ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܝܘܚܢܢ

ܕܒ ܒܪܚܐ ܕܚܝܐ ܕܚܝܐ [b]ܐܝܬ. ܐܝܟܐ ܕܚܝܐ ܕܚܝܐ ܕܡܫܟܚ ܠܗ ܕܚܝ ܕܫܠ ܕܚܝ ܕܚܝ ܕܚܝ

ܡܫܠ ܒܚܟܡܬ ܕܐܠܗܐ[a] ܒܣܝܡ ܠܒ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܢܦܫ.

1. ܐܠܗܐ[a] ܒܪܝܬ ܟܠ ܡܕܡ ܒܚܟܡܬ ܘܒܣܝܡ ܠܒ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܢܦܫ ܐܦ ܥܠ ܦܪܣ ܕܐܢܫ ܕܐܝܬ ܒܗ ܢܦܫ ܕܚܝܐ ܘܡܬܟܠ ܒܗ ܘܡܫܬܡܫ ܒܗ ܘܡܬܝܕܥ ܒܗ ܘܡܬܟܪ ܒܗ ܘܡܬܚܙܐ ܒܗ ܘܡܬܦܠ ܒܗ ܘܡܬܟܠܡ ܒܗ ܘܡܬܫܡܥ ܒܗ ܘܡܬܪܓܫ ܒܗ ܘܡܬܚܫܒ ܒܗ ܘܡܬܪܓܙ ܒܗ ܘܡܬܚܟܡ ܒܗ ܘܡܬܥܒܕ ܒܗ ܘܡܬܦܠܚ

ܡܬܚܙܐ ܠܟ ܡܚܙܝܢ ܐܝ ܕܟ ܕܡܬܚܙܐ ܠܟ ܡܚܙܝܢ ܐܝ ܕܟ ܕ

ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܝܬ ܐܘ ܠܐ

ܗܘ ܕܫܠܝܐ ܒܠܫܢ ܣܘܪܝܝܐ: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܦܪܝܡ ܒܡܡܪܗ ܕܫܠܝܐ.
ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܦܪܝܡ ܒܡܡܪܗ ܕܫܠܝܐ: ܐܡܪ ܠܝ ܐܚܝ ܡܢ

ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܫܘܪܝܐ ܒܗ ܐܝ ܠܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܐܝ

ܗܘܦܣܝܬ ܟܬܒ ܀ ܟܝܢܐ ܕܥܒܕ ܒܗ ܠܥܠ ܡܠܟ ܡܫܝܚܐ ܡܚܝܐ
ܠܥܠܡ ܀

4. ܒܟ ܟܬܒ ܫܒܝܩ ܗܘܐ ܫܡ ܒܪܫܝܬ ܟܬ ܐܠܗ ܐܬ ܫܡܝܐ ܘܐܬ
ܐܪܥܐ ܀ ܐܪܥܐ ܗܘܬ ܫܘܝܐ ܘܒܛܠܐ ܘܚܫܘܟܐ ܥܠ ܦܢܝ ܬܗܘܡܐ ܀ ܘܪܘܚ
ܐܠܗ ܐ A:46a ܡܪܚܦܐ ܥܠ ܦܢܝ ܡܝܐ ܀ ܘܐܡܪ ܐܠܗ ܗܘܐ ܢܗܘܪܐ ܘܗܘܐ
ܢܗܘܪܐ ܀ ܘܪܐܐ ܐܠܗ ܐܬ ܢܗܘܪܐ ܕܛܒ ܘܦܪܫ ܒܝܢ ܢܗܘܪܐ ܘܒܝܢ
ܚܫܘܟܐ ܀ ܘܩܪܐ ܐܠܗ ܠܢܗܘܪܐ ܝܘܡܐ ܘܠܚܫܘܟܐ ܩܪܐ ܠܠܝܐ ܀ ܘܗܘܐ
ܥܪܒ ܘܗܘܐ ܩܪ ܚܕ ܝܘܡܐ ܀ ܘܐܡܪ ܐܠܗ ܢܗܘ ܪܩܝܥܐ ܒܝܢ ܡܝ ܠܡܝ
ܘܢܗܘ ܡܦܪܫ ܒܝܢ ܡܝ ܠܡܝ ܀ ܘܥܒܕ ܐܠܗ ܐܬ ܪܩܝܥܐ ܘܩܪܐ ܠܪܩܝܥܐ
ܫܡܝܐ ܀ ܘܗܘܐ ܥܪܒ ܘܗܘܐ ܩܪ ܬܪܝܢ ܝܘܡܐ ܀ ܘܐܡܪ ܐܠܗ ܢܬܟܢܫܘ
ܡܝ ܬܚܬ ܫܡܝܐ ܠܐܬܪ ܚܕ ܘܬܬܚܙܐ ܝܒܫܬܐ ܀ ܘܗܘܬ ܟܢ ܀ ܘܩܪܐ
ܐܠܗ ܠܝܒܫܬܐ ܐܪܥܐ ܘܠܟܢܫܐ ܡܝܡ ܩܪܐ ܝܡܐ ܀ ܘܚܙܐ ܐܠܗ ܕܛܒ ܀
ܘܐܡܪ ܐܠܗ ܢܬܒܪܟ ܡܝ ܚܝܘܬܐ ܒܟ ܪܒܝ ܙܪܥܐ ܙܪܥ ܠܟܘ ܠܐܟܠܐ ܀
ܘܠܟܠ ܚܝܘܬ ܐܪܥܐ ܘܠܟܠ ܥܘܦܐ ܕܪܚܫ ܥܠ ܐܪܥܐ ܕܒܗ ܢܦܫ ܚܝܐ
ܠܡܐܟܠ ܠܟܘ ܗܘ ܀ ܘܗܘܐ ܟܢ ܀ ܘܚܙܐ ܐܠܗ ܟܠ ܕܥܒܕ ܀ ܘܗܐ ܛܒ
ܡܐܕ ܀ ܘܗܘܐ ܥܪܒ ܘܗܘܐ ܩܪ ܚܡܫܐ ܝܘܡܐ ܀

5. ܘܐܡܪ ܐܠܗ ܢܬܟܢܫܘ ܡܝ ܡܢ ܬܚܬ ܫܡܝܐ ܠܐܬܪ ܚܕ ܘܬܬܚܙܐ
ܝܒܫܬܐ ܀ ܘܗܘܬ ܟܢ ܀ ܘܩܪܐ ܐܠܗ ܠܝܒܫܬܐ ܝܡܐ ܘܠܟܢܫ ܡܝ
ܡܢ ܬܚܬ ܫܡܝܐ ܠܐܬܪ ܚܕ ܘܬܬܚܙܐ ܝܒܫܬܐ ܀ ܘܗܘܬ ܟܢ ܀ ܘܩܪܐ
ܐܠܗ ܠܝܒܫܬܐ ܐܪܥܐ ܘܠܟܢܫ ܡܝ ܡܢ ܬܚܬ ܫܡܝܐ ܠܐܬܪ ܚܕ ܘܬܬܚܙܐ
ܝܒܫܬܐ ܀ ܘܗܘܬ ܟܢ ܀ ܘܩܪܐ ܐܠܗ ܠܝܒܫܬܐ ܐܪܥ

ܗܠܟ ܠܗ ܟܠ ܟܠ ܡܕ ܐ̈ܡܪ ܐ̈ܢ ܐ̈ܢ ܕܐ̈ܝ ܕܐ̈ܝ ܕܐ̈ܝ

9. ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝ, ܕܐܝܟ ܕܐܬܝ ܠܗ ܠܡܐܡܪ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܟ ܫܠܝܐ

ܒܝܬ V:38a .ܐܠܗܐ ܫܘܠܛܢܐ ܕܟܠܐ ܒܝܕܗ ܐܝܬ: ܐܝܟ ܕܠܐ ܟܠܝ ܐܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗ

ܟܝ ܦܪܩܐ ܕܥܒ ܪܥܝܐ ܒܗ ܫܒܥܬ ܝܬ ܐ ܥܒ ܕܥܒ ܕܒܪܐ ܕܥܒ ܕܥܒ
ܕܫܡܫܐ ܒܝܪ [b]ܒܝܬܐ ܕܥܒ ܕܥܒ. ܫܒܥ ܒܝܥܐ ܠܐ ܝܥܒ ܐ ܫܠܡ
ܕܫܒ ܠܐ ܒܝܒܝܥܐ ܕܫܡ ; ܕܥܒ ܠܒܥ [c]ܫܡ ܪܥܬܐ ܕܝܥܒ
ܕܒܪ [f][...] ܝܬ ܫܒ [e][...] A:49a [d][...]ܐ ܪܫܡ ܒܗ : ܕܫܡܫ
.ܡܝܪܐ ܫܡ ܡܫ ܒܗ ܫܡ 5

15. ܕܥܒ ܒܝܬܐ . ܒܝܪ ܒܝܬܐ ܕܥܒ ܕܥܒ ; ܒܗ ; ܒܗ
; ܡܥܝ ܪܝܬ ܪܝܟ ܒܗ ܒ : ܫܒܥ ܠܐ ܝܬ ܐ ܪܒ ܪܥܒ ܪܝܟ
ܕܥܒ . ܫܝܒ ܐ ܒ ܐ ܫܡ ܒܗ ܫܡ ܒܗ ; ܪܒ ܐ ܒ ܐ ܪ
: ܪ ܒ ܐ ܒ ܐ ; ܒ ܐ ; ܒ ܐ ; ܒ ; ܒ ; ܒ

17. ܐܦ ܡܢ ܗܝ ܕܐܡܪ ܠܢ ܒܥܠ ܕܒܪ ܐܢ ܐܝ ܠܐ ܢܗܘܐ

ܠܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܢܐ ܡܫܬܡܥ ܐܢ ܡܫܡܥ ܐ[f]ܐܠܐ ܡܫܬܡܥ ܗܘ ܕܐܬܐ
ܕ ܡܫܡܥ ܕ ,ܐ ܐܡܪ: ܐܠܐ ܡܫܡܥ ܐܢܐ ܕܐܬܐ ܐܠܐ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܐܝܬ ܕ ܡܫܡܥ: ܐܠܐ ܡܫܡܥ ܐܢܐ ܕܐܬܐ ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ
ܕܐܠܗ ,ܡܐ ܕܐܝܬ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ
ܠܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ 5
ܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ.

19. ܕ ,ܐ ,ܕ ܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ
ܐ ,ܕܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ
ܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ. ܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ 10
ܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ ܐ ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܐ: ܐܡܪ ܠܗ ܐܠܗ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ

ܗܘ ܡܢ ܕܠܐ ܡܫܬܟܚ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܡܘܢ ܒܪ ܢܘܢ ܒܣܦܪ ܡܕܒܪܢܐ ܕܐܡܪ ܒܗ ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܗ ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܗ ܐܦ ܗܘ

ܗܘ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܡܪ ܠܟ ܒܪ ܐܢܫ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܡܪ ܐܢܐ

ܠ ܕܫܘܒܚܐ ܕܫܠܝܢ ܕܫܘܬܦ ܒܗ ܟܬܒ ܩܕܡ ܒܗ ܕܫܘܒܚܐ: ܠ
ܡܢ ܐܠ ܓܝܪ ܐܠ ܒܪܝܬ ܠ ܒܪܝܬ: ܐܠ ܒܪܝܬ ܠ ܒܪܝܬ ܕܫܘܬܦ
ܐ ܠ ܐܠ ܕܫܘܬܦ ܒܗ ܐ ,ܐ ܕ ,ܐ ܐ ܐ

TRADUCCIÓN

TRADUCCIÓN

PRIMER TRATADO (*Dad. Q.* I)[1]

Con la fuerza de Nuestro Señor Jesucristo, comenzamos a escribir discursos provechosos acerca de la quietud de los Septenarios; como debe conducirse el solitario; acerca de las observancias de las que tiene necesidad, y acerca de la grandeza de la quietud. Compuesto por nuestro santo maestro Mār Dāḏīšōᶜ Qaṭrāyā, solitario y experto preciso, del monasterio de Rab Kennārē. ¡Señor nuestro, ayúdame con tu misericordia, y condúceme hasta la conclusión!. En paz. Amén.

[I. Introducción]

[I. 1. *El arduo camino de los cristianos*]

1. Ya que me fue hecha una petición por tu Caridad, hermano y amado mío, para que te escribiera, según tu ruego, sobre algunos consejos y observancias adecuados a quien desea mantener la quietud de los Septenarios, quiero por esto satisfacer tu deseo y realizar tu gusto, escribiendo algunas cosas, con la ayuda de tu oración y la pobreza de mi conocimiento. Antes de nada, deberías saber que toda la conducta de los cristianos se divide de muchos modos[2]. En efecto, Cristo Nuestro Señor estaba habituado. pues era experto en la debilidad de la naturaleza humana, y conocía la complejidad del deseo de los cristianos, en cuanto a que no todos ellos deseaban o eran capaces de correr por el camino laborioso y escabroso de la perfección de las conductas, y de esforzarse diligente[3], laboriosa y celosamente, por medio del trabajo del cuerpo y el sudor del alma.

2. Por eso llegó a ellos Nuestro Señor Jesucristo: para que le amen completamente, con la labor de observar sus mandamientos[4] vivificantes hasta la muerte, del mismo modo como Nuestro Señor mismo los amó completamente, y les manifestó su amor en todos los trabajos que padeció por ellos[5] fol.. 4a y todas las pruebas que soportó por ellos, hasta su ignominiosa muerte en la Cruz. Por esto hizo un trato con ellos, por su sublime misericordia, y extendió ante ellos muchos caminos y diferentes sendas, a fin de que, no sintiéndose alguno capaz de viajar por este camino a causa de su laboriosidad, pudiera viajar por otro por su facilidad; y encontrándose alguno sin deseo o incapaz de andar y correr por uno, a causa de su escabrosidad y dificultad, anduviese y corriese por otro, gracias a su suavidad y llaneza. de modo que ningún cristiano, creyente en Cristo, fuera borrado de la alegría del Reino de los Cielos que él les había dado a través de su Pasión, su Muerte y el derramamiento de su sangre por ellos; y que todos los cristianos pudieran entrar en el Reino y alegrarse en él con Nuestro Señor.

[I. 2. *Los distintos estados*]

3. Cada uno tendrá su premio y su regocijo en la medida de su amor por Nuestro Señor, y en la medida de la labor de sus mandamientos. «En la casa de mi Padre hay muchas moradas»[6], dijo Nuestro

1. La traducción se basa en el manuscrito **A**. Se indican los folios del mismo en el texto (cfr. *Supra*, pp. 7-8).
2. «Se divide de muchos modos...» . **P** omite.
3. **P**: «ascender ásperamente»; **N**: «esforzarse ásperamente».
4. **P**: «con la labor perfecta de sus mandamientos».
5. **N**: «que realizó prudentemente».
6. Jn. 14, 2.

Señor; «como cada estrella sobrepasa a otra en gloria, así ocurrirá en la Resurrección de los muertos», dijo su Apóstol[7]. Por tanto, hay muchos que abrazan las conductas del cristianismo, pero uno es más excelente, virtuoso y perfecto que otro. En efecto, la conducta de los rectos cristianos laicos es una cosa, y la conducta de los «hijos de la Alianza» otra. Distinta es también la conducta de esos que son llamados conventuales, que no se casan y no comen carne, los cuales visten un humilde hábito, y cuya tonsura es más pequeña que la de los solitarios, pero más grande que la [fol. 4b] de los seculares; que celebran todas las Horas, que siembran los campos de los conventos, y cosechan; que reciben y sirven con afán a todos los transeúntes, hombres y mujeres de todas las condiciones, ya que sus conventos están construidos en los caminos. Ésta es la conducta de esos que son llamados conventuales. Además, una cosa es la conducta de los jóvenes solitarios que habitan en los monasterios, en los cenobios, y otra la conducta de los solitarios en la celda, que habitan en la quietud breve de las semanas. Distinta es también la conducta de los solitarios que observan la quietud de los Septenarios Vinculantes; me refiero al Ayuno de Nuestro Señor, el Ayuno de los Apóstoles y el Ayuno de los Profetas. Otra es la conducta y los cánones de los solitarios que se establecen en la vida eremítica ellos solos, fuera de las comunidades, en el desierto y el yermo; y es diferente la conducta y la reglamentación de los solitarios llamados «itinerantes», como esos doce descritos en [el libro de] Abbá Isaías, y como esos siete errantes e itinerantes, que llegaron una vez hasta Abbá Sisoes, que habitaba en una cueva de Clisma[8]. Diferente es la alta, ardua y perfecta conducta de los solitarios anacoretas. Pero ahora es el momento de hablar de las variadas distinciones en la conducta de los cristianos, ya que ellas requieren un discurso propio para una demostración exacta de su esencia.

[I, 3. *Razones de la novedad en la práctica monástica*]

4. Hablaré brevemente, como me pediste, acerca de la quietud de los Septenarios Vinculantes, ya que no echaré a perder algo bueno[9] por una sobreabundancia [de palabrería], enfriando tu fervor, para que seas capaz[10] de agradar a Dios en las deliciosas conductas [fol. 5a] de la quietud. Primeramente, contestaré a la cuestión que me hiciste: «¿Porqué Mār Bābay[11] y los Padres de su tiempo, en sus escritos, no consideraron el ordenar e inducir a los hermanos a establecerse en [la quietud de] los Septenarios?»; y después diré algo sobre el beneficio [que se gana] a partir de la quietud, y de establecerse en [la quietud de] los Septenarios.

5. Has de saber, amado hermano nuestro, que si nuestra época hubiese sido la época en la que vivió Mār Bābay el Grande y el resto de sus santos compañeros[12], los hermanos principiantes no habrían tenido mucha necesidad de la reclusión de los Septenarios Vinculantes, pues en aquel tiempo, según lo que aprendemos del libro que él compuso para los novicios[13], un hermano[14] que habitaba en su celda no salía de ella a mitad de semana hasta el domingo, y tampoco ninguno de los hermanos visitaba a su hermano a mitad de semana. El sábado salían fuera de sus celdas por la tarde, y entraban en la comunidad ayunando; y, ya que durante el año (en invierno y en verano) los hermanos recibían la Comunión la tarde del sábado, después de que los padres y los hermanos salían de sus celdas, iban todos juntos al monasterio ayunando, y llegaban para escuchar la lectura comunitaria. Y, si había alguien que se negaba, le sentenciaban severamente. Más tarde se alzaban para el Servicio Vespertino, participaban del Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor e iban al refectorio. Inmediatamente después de dejar el refectorio se adherían a las

7. Cfr. I Cor. 15, 41-42.
8. Cfr. *Verba Seniorum*, *Patrologia Latina* 73, n.° 45, cc. 961-962. **P**: «una isla», **N**: «el claustro».
9. **N**: «tu amor»; **P**: «tu voluntad».
10. **N**: «para que quieras»; **P**: «para que anheles».
11. **P**: «Mār Antonio».
12. **P**: «la época de Antonio el Grande, Macario, Abbá Pacomio, Arsenio y el resto de los santos».
13. Cfr. BO, III, 1, pp. 88-97; Wright 1894, pág. 168. **P** añade: «Abbá Macario».
14. Cfr. Vööbus 1988, pág. 287.

Completas[15]. Toda la noche del domingo hacían vigilias, y nunca dormían, sino que se pasaban toda la noche en a recitación de los santos salmos, en alabanza [fol. 5b] de Dios, en oraciones y en la lectura de los libros del Bienaventurado Teodoro, el Intérprete[16], y de los Padres Solitarios.

6. Los hermanos quedaban muy ilustrados por los padres en las muchas cuestiones que preguntaban; ni los demonios, ni [ninguna] causa, podían encontrar un lugar contra los hermanos débiles, laxos y mediocres en la observancia, haciéndolos tropezar con sus lenguas con la riña y la disputa, o con la calumnia y la difamación, o con las noticias mundanas y las historias insípidas y estúpidas que suelen molestar al oído de los hermanos rectos y observantes. Si alguno de los hermanos a mitad de semana, permaneciendo en su celda, sufría de desabrimiento, desánimo o frialdad de fervor, en cuanto llegaba a la asamblea y veía esos maravillosos trabajos de los padres y esas observancias de los hermanos, se encendía como el fuego con fervor espiritual y volvía a su celda con abundante auxilio para los trabajos y la labor de toda [fol. 6a] la semana, a causa de lo que había visto y oído.

7. A causa de todos esos beneficios que sus almas cosechaban a partir de su asamblea común en el bendito día del domingo, los hermanos novicios no sentían mucho la reclusión de los Septenarios. Sin embargo, en este nuestro tiempo (que está desprovisto de rectitud, en el que el fervor se ha enfriado, el amor se ha acabado y la observancia se ha vuelto insípida por culpa nuestra) cuando salimos para la asamblea, y mayor es la medida de nuestra vaciedad, de nuestra vana palabrería, sin sabor e insípida que nuestro servicio, nuestra oración y nuestra lectura; y si hay algunos entre nosotros que guardan la observancia, su observancia de toda la semana se vuelve vana cuando salen a causa de la imprudente conversación que escuchan de aquellos que se han acostumbrado a la laxitud y a la licencia. Por esto, es muy necesario para ésos que desean tener cuidado de sus almas y ansían el amor de Nuestro Señor y el cumplimiento de sus amables y vivificadores mandamientos, que sean constantes en la quietud, cada cual según su medida.

[II. La quietud de los Septenarios]

[II. 1. *Descripción*]

8. Al inicio, el hombre debe instruir su alma en la quietud de cada semana de días[17] y no salir nunca de su celda a mitad de semana, ni dar lugar a que nadie vaya hasta él; y, si es posible, ninguno hable con él desde la ventana de su celda hasta que haya él mismo adquirido experiencia en las pruebas que le vienen de los demonios y las pasiones que acosan la quietud de los días de la semana, y hasta que todas las consideraciones espirituales y las consolaciones divinas se le concedan por gracia, según requiere el orden de la breve quietud de estos días de la semana. Más tarde, progresará gradualmente hacia una quietud que es más alta que ésta: la de los Septenarios Vinculantes. Al final, si es digno de alabanza, tiene afecto y es capaz, se perfeccionará con la completa y perpetua quietud de todos los días de su vida, de acuerdo con la voluntad de Nuestro Señor.

9. Si un hombre que está observando la breve quietud de las semanas y está trabajando en su quietud durante todo el año[18] para mantenerse vigilante sobre sus sentidos y sus pensamientos en la medida de su fuerza y medida (pues Dios no exige de un hombre más de [lo que puede] su fuerza), cuando sale a la reunión de la comunidad un domingo, si ve que no sólo no está progresando en sus observancias, en sus trabajos y en el ansia de tranquilidad en la celda, sino que [en] varias ocasiones no es

15. Sir. *subbāʿā* , lit. «saciedad». Cfr. Mateos 1972, pp. 497-8.
16. **P**: «el bienaventurado Intérprete».
17. **P**: «cada hora de los días».
18. **N** y **P**: «la semana».

capaz de guardar la observancia, [fol. 6b] a consecuencia de lo cual, ve y oye con perplejidad y se ve atraído por los frutos –provechosos o inútiles[19]–, y se acostumbra a la negligencia y a la disolución, o al odio de la celda, y su debilidad le induce a entrar y salir, comer, beber, charlar y hablar, que corra con ardor[20] a su celda y abrace con corazón alegre la quietud de los Siete Septenarios Vinculantes.

10. Pues el dicho de Mār Evagrio sobre la quietud de la soledad: «la quietud es buena y aceptable etc., pero deja al que es incapaz de encontrarse con los abismos de los malos pensamientos, que tenga cuidado para que no sea perjudicado en su mente» no [se refiere] a la quietud que tiene lugar en la comunidad de los hermanos, ni tampoco a la de las semanas ni a la de los Septenarios[21] ni a la quietud que se imponen algunos monjes a sí mismos en los monasterios, sino que se refiere a la del desierto y los yermos remotos. Esta quietud no beneficia a todos, sino sólo a aquellas gentes sabias que han sido sazonadas con la sal del conocimiento, en los que es excelente el afecto a la quietud[22] y que han adquirido una gran resistencia.

[II. 2. *Los combates del solitario*]

11. Hay tres grandes y poderosas batallas que, de modo especial, acompañan a la conducta solitaria en el yermo[23]: un gran miedo por las noches, un severo y cruel desánimo durante la jornada y el abatimiento [producido] por los demonios. Cuando estas tres grandes batallas le suceden a un hombre en el yermo, y aquel hombre es ignorante, desprovisto de afecto por Nuestro Señor, desprovisto de resistencia, y (además de estas tres cosas) le falta un guía, será perjudicado en la mente. La severidad de estas batallas no acompaña a los que viven en medio de las asambleas de los hermanos ni a quienes jamás tienen afecto a la quietud, ya sea la breve quietud de las semanas[24], la mediana de los Septenarios, o la completa quietud que algunos que viven en los monasterios se imponen a sí mismos [fol. 7a]. Si resulta que [esas batallas] son de carácter leve, un guía es suficiente, con el auxilio de Dios para derrotarlas y vencerlas[25]. El Bienaventurado Evagrio, por tanto, dijo: «Si un hermano no saca provecho con la soledad, que vuelva a la disciplina de la comunidad»[26]. No quiere decir esto que si un hombre no saca provecho con la quietud practicada en el monasterio por muchos, ya sea la de los Septenarios o la [quietud] completa de la reclusión, vuelva a la vida cenobítica o emprenda la quietud de las semanas. Él sólo enseñaba que si un hombre es incapaz de soportar la severidad de las batallas que tienen lugar en la soledad fuera del monasterio, vuelva inmediatamente al monasterio y emprenda allí la quietud de los Septenarios o la completa.

12. El hermano, sin embargo, solamente acuda a la quietud bajo mandato del superior de su congregación, con el consejo de sus padres y las oraciones de sus hermanos. Si ellos no desean permitirle esto al principio, que no desista y [no] abandone su deseo; más bien suplique a Dios con pasión y lágrimas que (si eso fuere útil para él) inspire en el intelecto del superior de la confraternidad el darle el requerido permiso, y a sus padres y a los hermanos que se alegren por su [deseo de] reclusión, y lo animen y oren por él. Si hace esto con fe y humildad, Dios responderá a su súplica y cumplirá su deseo. De hecho, no es bueno que toda plegaria dirigida por un hombre a Nuestro Señor o a sus Santos sea contestada rápidamente; más bien, [es mejor] que él trabaje de un modo apropiado y, entonces, sea contestada; y que no piense que porque no le ha sido contestada rápidamente, Dios no lo desea.

19. Me apoyo en la lectura de **N** y **P**, pues **A** es ilegible y sus copias presentan: «su voz resuena en el aire».
20. **N**: «con regocijo».
21. **P** omite: «ni a la de los Septenarios».
22. **N** y **P**: «a Nuestro Señor».
23. Sigo la lectura de **P**.
24. Según la lectura de **P**, **B**, **M** y «los domingos».
25. **N** comienza aquí el párrafo 11.
26. **P** omite la cita de Evagrio.

[II. 3. *Tres requisitos para abrazar la quietud*]

13. Antes de nada, el hombre que abraza la quietud, especialmente la quietud de los Septenarios, tiene necesidad de tres cosas, que son [fol. 7b]: recta intención, el cumplimiento de sus servicios en su celda (en una quietud imperturbable), y un guía. Un hermano tiene extrema necesidad de estas tres cosas y, si es incapaz de cumplir de modo constante su servicio y la [oración] canónica en la celda sin restricción (por estar dificultado por la debilidad de su cuerpo o el desánimo de su alma para cumplir su canon) que al menos tenga cuidado de su recta intención y su guía, ya que estas dos cosas (la debilidad del cuerpo o el desánimo del alma) perjudican, hieren o estorban[27].

14. La recta intención se requiere necesariamente de un solitario, pues sin ella toda la labor virtuosa de perfección se contará como vana y sin premio. Como una alta torre que se ha erigido sobre un cimiento torcido se cae con facilidad, así la torre de la conducta virtuosa cuya intención no es recta, fácilmente se inclinará y caerá[28]. La recta intención consiste en esto: que un hombre habite en la quietud tan sólo por Dios y por amor a Nuestro Señor Jesucristo, sin estar esperando o aguardando jamás en su pensamiento el recibir la paga por sus trabajos con alguna realidad de este mundo: ni descanso corporal, ni una ganancia humana, ni la promoción al liderazgo o al honor, alabanza o gloria pasajera. Ni siquiera desee, quiera y suplique que Nuestro Señor le otorgue, como paga a sus trabajos, el realizar milagros y signos o alguno de los dones del Espíritu por los que pudiera ser conocido y honrado por los hombres. Más bien, toda su aspiración e intención sea ésta: ser digno del perfecto amor a Nuestro Señor Jesucristo y de Su visión en el espíritu, a imagen [fol. 8a] de una doncella hija de reyes prometida a un rey, que no espera ni desea nada de la riqueza del rey sino tan sólo la visión de su prometido, su amor y su compañía. Ésta es la intención recta y loable que un solitario debe poseer en su celda, en conexión con las laudables conductas de la quietud[29].

15. El solitario tiene también la necesidad de realizar sus servicios de quietud, pues éstos le protegen del daño de los diablos, sus enemigos, según la sentencia de Abbá Isaías[30]: «No desprecies tus servicios, para que no caigas en manos de tus enemigos»[31]. Pues también por esos y con esos [servicios], su alma se fortalece, su intelecto[32] se ilumina y todo lo que le es debido se le distribuye, como los salarios[33] a los soldados de un rey. Abbá Marcos[34] dijo: «Cuando cumplimos los mandamientos y realizamos nuestros servicios, recibimos del Señor todo lo que nos es debido», esto es, si no despreciamos el cumplimiento de nuestros servicios y cánones de quietud sino que, según nuestra fuerza, conocimiento y medida, realizamos estos servicios, se nos concederán diariamente consideraciones espirituales, consolaciones divinas, y victoria sobre las pasiones y demonios.

16. El joven solitario recluso tiene también extrema necesidad de un guía que le visitará en ocasiones especiales, le hablará desde la ventana de su celda acerca de los asuntos necesarios y le aconsejará acerca de lo que ha de realizar. Hay dos severas batallas que asaltan al joven solitario que se

27. **N** omite todo el párrafo 13.

28. La imagen de la torre (cfr. Lc. 14, 28-30) aplicada explícitamente a la vida ascética aparece ya en textos ascéticos anteriores a Dādīšō': el primer *memrā* atribuido a Abrahán de Natpar (siglo V) comienza aconsejando al que inicia el camino del ascetismo que excave fundamentos sobre roca y calcule los precios de la torre que se dispone a construir. Cfr. *Memrê*, pág. 349.

29. **N** omite los párrafos 15 a 19.

30. Cfr. R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon d'Abba Isaïe. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 289, 290 (syri 120, 121) y 293, 294 (syri 122, 123), Lovaina 1968.

31. Μὴ καταφρονήσῃς τῆς λειτουργίας σοῦ, ἵνα μὴ ἐμπέσῃς εἰς χεῖρας τῶν ἐξθρῶν σοῦ. Μὴ τελεῖ τὰς ὠφιαίας προσεῦξας, ἵνα μὴ ἐμπέση... (*Lógoi*, pág. 64).

32. **P**: «su inteligencia y su intelecto».

33. Según Evagrio, el hombre que ejercita la «práctica» es un asalariado que debe esperar su paga: cfr. *Evagriana Syriaca*, pág. 41.

34. Cfr. Grillmeier 1980, pp. 9-58.

establece en la quietud. Una es el desánimo excesivo y la otra, el fervor demoníaco [fol.. 8b]. Estas dos cosas son contrarias la una de la otra, y en ambas es extremamente necesario alguno de los ancianos prudentes que, si está atribulado por el desánimo, le consuele y le hable al corazón; y, si los demonios le han hecho caer con sus excitaciones, le enseñe, le amoneste y le reproche. Por esta razón Mār Efrén dijo en algún lugar: «El camino no será allanado ante nosotros sin un guía, que ha sido colocado por Dios para aquellos que desean viajar hasta Él.» De hecho, son numerosos los obstáculos que engendra el desánimo, para la confusión del que se esfuerza por librarse de sus trampas.

[III. Razones para una quietud absoluta]

[III. 1. *Respuesta a algunas cuestiones*]

17. Respecto a lo que solicitaste saber, de si un novicio que está observando los Septenarios ha de celebrar las Horas durante los domingos, y si debe salir para recibir los Misterios secretamente, y si le conviene hablar desde la ventana [de la celda] con los que vienen a saludarle, y si es correcto que hable con su sirviente o [inducirle a] que le lea un capítulo del Libro junto con otras cosas similares; debes saber que de los cánones de la quietud puestos por los Padres, algunos de ellos son obligatorios y nunca deben ser rotos. Algunos otros fueron puestos para ser observados por cada cual según su conocimiento y su fuerza. Sin embargo, te escribiré acerca de esto de acuerdo con mi propia opinión.

18. Estoy de acuerdo con la intención de los Padres en sus afirmaciones acerca de la quietud, a partir de lo que yo mismo he probado y experimentado[35] un poco. Creo que conviene que el novicio que se establece en la quietud de los Septenarios (desde el comienzo del Septenario hasta su final) no salga nunca fuera de [fol.. 9a] la puerta de su celda, aunque sea un paso y no hable con nadie, ya sea grande o pequeño, ya sea con los de casa o con los extraños, incluso [ni siquiera] con su pupilo[36]. Solamente con su maestro y con su guía, y esto sólo una vez en todo el período del Septenario o dos como mucho, si es muy necesario. Pero si un hombre es incapaz de observar todo esto de modo exacto, que ponga medida a su establecimiento [en la quietud] de acuerdo con su fuerza, su medida y su conocimiento, y Dios le aceptará su labor por lo limpio de su intención, incluso si no es suficiente su fuerza y su conocimiento no es completo.

[III. 2. *Carácter de la quietud*]

19. ¿Por qué los Padres no permiten a un hermano recluso conversar nunca con nadie? atiende: el hermano que se retira de la asamblea comunitaria de los hermanos y desea la quietud, no [sólo tiene] la intención de afligir su cuerpo con trabajos corporales, esto es, con ayuno, vigilia, abstinencia, la recitación de los salmos, haciendo postraciones frecuentes, durmiendo sobre el suelo y otros trabajos similares a éstos. Todas estas cosas se cumplen de hecho por todos los que adoptan la quietud de las semanas e incluso por cenobitas diligentes. Pero un hermano que desea la quietud, su intención y las cosas en las que debe esforzarse para sacar provecho de su quietud[37] son las siguientes:

20. Llanto por sus pecados pasados y lamento por sus imperfecciones diarias. «Si no eres capaz de ser como nosotros, establécete en tu celda y llora por tus pecados»[38] dijeron esos dos anacoretas a Abbá

35. **P**: «a partir de lo que yo recibí en mis días».
36. Cfr. Vöövus 1988, III, pág. 193.
37. **P**: «las cosas que debe leer en su quietud».
38. Καὶ ἐὰν οὐ δύνασαι ὡς ἡμεῖς, καθοῦ εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ κλαῦσον τὰς ἁμαρτίας σου. *Apophtegmatha Patrum*, *Patrologia Graeca* 65, c. 260.

Macario el Grande[39]. Experiencia [fol. 9b] en las batallas de los demonios: «Establécete en la quietud, para adquirir experiencia de los diablos»[40] dijo Abbá Antonio a Paulé el Simple[41], su pupilo. Que se vea a sí mismo, esto es, que se haga consciente de sus pasiones: «fuera de la quietud, nadie es capaz de verse a sí mismo» dijo Juan, el Profeta y Vidente de la Tebaida. Continuo recuerdo de Dios y rechazo de todo recuerdo: «es indispensable para el que se establece en la quietud el no tener recuerdo de nadie mientras está establecido en su celda» dijo Abbá Macario, el Egipcio. Lucha contra las pasiones y demonios. «la sabiduría espiritual es el gran pilar del hombre de Dios –dijo Juan el Grande, el Vidente de la Tebaida– pues no se revela esta sabiduría, ni se adquiere a no ser a partir de la experiencia de las luchas. Y esto [ocurre] cuando el hombre va a la quietud, y por la resistencia de las luchas y tentaciones». Pureza de corazón[42]. «la pureza de corazón se adquiere por el rechazo en quietud de todas las consideraciones de cosas visibles» dijo Evagrio, el más grande de los expertos. Quietud del intelecto: «la quietud engendra quietud» dijo el Bienaventurado Abbá Isaías, el Canoso. Oración pura: «Si ya has conquistado la plaza fortificada de la oración pura –dijo el filósofo del Espíritu, Abbá Marcos–, no aceptes el conocimiento de las realidades dado por el Enemigo para que no pierdas el que es más grande. Es preferible que lo traspases con las saetas de la oración mientras estás recluso en el lugar inferior –dentro de la quietud– a darle tiempo para ponerse como una trampa [fol. 10a], esforzándose por distraernos de la oración [que hacemos] contra él.»

[III. 3. *Beneficios obtenidos por esta práctica*]

21. Mostrando el carácter y el número de los dones divinos que diariamente se otorgan a un solitario si persevera en la quietud, dijo también: «que comience con la práctica». ¿Cuál es esta práctica?: quietud, rechazo de los [malos] pensamientos y oración sin descanso[43]. Por tanto, cuando progresamos, no sólo encontramos esperanza en Dios sino fe verdadera, amor sin fraude, olvido de las cosas malas, afecto fraternal, abstinencia, resistencia, conocimiento interior, liberación de las tentaciones, dones espirituales, agradecimiento de corazón, lágrimas de compunción, resistencia a las aflicciones que nos asaltan, perdonar sin disimulo a nuestro prójimo, conocimiento de las leyes espirituales[44], percepción de la justicia de Dios, descenso del Santo Espíritu, don de los tesoros divinos. Todos esos dones se otorgan a los solitarios que habitan en reclusión, a través de la quietud y la oración: y uno desea la quietud para la adquisición de esos beneficios... El hombre que no cercena de sí mismo todos los recuerdos y reflexiones y no rechaza todo trato, perseverando en la quietud con recta intención y amor a los trabajos, no traerá a la memoria sus pecados primeros ni verá sus imperfecciones cotidianas, no conocerá sus pasiones ni entenderá las incitaciones de los demonios, no se preparará para la lucha contra las pasiones y los demonios ni logrará la pureza de corazón, no adquirirá la oración pura ni será digno de la oración espiritual, no verá en sí la luz santa de su intelecto ni brillará la luz divina de la gloria de Cristo [fol. 10b] a través de la revelación del Espíritu Santo en su alma.

22. Todos estos dones y beneficios nunca se han concedido ni se concederán fuera de la celda y la quietud. Todos aquellos que tienen afecto a la quietud y resisten sus tribulaciones los recibirán sin disminución. Incluso si existen gentes que ha[n] dejado este mundo, a las que no se han concedido aquí los últimos beneficios [mencionados], por si son afectadas por el orgullo perdiendo [todo], o por otras causas ocultas para nosotros, no serán privadas de los primeros beneficios y gozarán plenamente de los últimos beneficios en el Reino de los Cielos a causa de su amor por Nuestro Señor y las tribulaciones que

39. Desde aquí **N** omite lo que sigue, y retoma el texto en el párrafo 32.
40. Paladio, *Historia Lausiaca*, *Patrologia Graeca* 34, n.° 28, c. 1083. Véase el párrafo 57 de este mismo tratado.
41. Cfr. Paladio, *Historia Lausiaca Patrologia Graeca* 34, n.° 28, cc. 1076-1084.
42. **P** omite.
43. Sir. *dʾlā šelyā*.
44. **P** en singular.

resistieron en la quietud por su amor. Llegarán lo más lejos [posible] en pureza de corazón, oración pura y reflexión acerca de Dios si persisten en la quietud[45], y esto incluso aunque, por causas ocultas, no se les conceda la oración espiritual y no sean [considerados] dignos del misterio de las revelaciones de Cristo.

23. Por esto nuestros Bienaventurados Padres nos advirtieron en sus libros que un hombre que habita en la quietud no ha de conversar con otro hombre excepto en caso de enfermedad y necesidad. En efecto, si un hombre es incapaz de dominar los sentidos de su cuerpo y especialmente su vista, su oído y su lengua, no encontrará quietud en el alma. «No se rescata la mente sin el cuerpo» dijo Abbá Marcos; «prívese de mirar, oír, y de los otros sentidos, que son los grilletes de la inteligencia» dijo Juan el Profeta. Pero cuando un hermano novicio que se establece en la quietud no se acostumbra a sí mismo a calmar los sentidos del cuerpo, sino que habla con la lengua a su sirviente o a otros hermanos, los mira con sus ojos y escucha sus palabras con sus oídos, ¿cuál será el provecho [fol. 11a] de su reclusión? o ¿cómo podrá saborear la dulzura de la quietud, excepto habiendo probado previamente su acritud?. Y ¿cómo podrá probar esto si previamente no ha percibido la acritud y la languidez del desánimo?. ¿Cuándo habrá lugar para que el desánimo le asalte, si el recluso deja entrar a su sirviente, le llama y conversa con él y con los que desean verle desde la ventana?. No habrá, pues, lugar para la severa batalla de las pasiones y los miedos nocturnos, ya que según es la medida de cada cual en el grado de su quietud, reclusión y observancias, así son también sus batallas, y los beneficios obtenidos por causa de ellas.

[III. 4. *Descripción del solitario*]

24. Digo esto fijándome en la exactitud, pero nuestros Bienaventurados Padres, fijándose en la debilidad de las personas, permitieron que cada cual se condujera según su fuerza, conocimiento y fervor y según la gracia a él concedida. Tan sólo que haya quietud y que el solitario esté en quietud, pues un solitario sin quietud no es un solitario. Un solitario que vive [en] su celda, [en] su quietud, su aislamiento y su soledad y sale indiscriminadamente siempre que quiere para comer, beber y conversar con otros, aunque sea con uno, debe ser llamado «uno de dos» y no «solitario»; si está con dos, conviene llamarle «uno de tres» y no «solitario»; y si está con muchos debe ser denominado «uno de muchos» y no «solitario».

25. Un hombre es un verdadero solitario, y así [fol. 11b] conviene llamarlo, cuando vive solo consigo mismo en quietud, con el Unigénito Hijo de Dios, el cual, por gracia, le hace digno del honor de su nombre. Él suplica a Dios noche y día con pasión y lágrimas a fin de que le absuelva, le purifique y le perdone sus pecados por Su gracia y le dé la fuerza de su Espíritu Santo para poder ser perfecto en su amor y para cumplir sus mandamientos. Si no ha recibido las lágrimas de la gracia o está desprovisto de las lágrimas del arrepentimiento del alma, la compunción de su corazón y el arrepentimiento de su alma le llenarán en lugar de las lágrimas. Que no desista, [no] se acobarde y repose de la quietud, la oración y la súplica hasta que sienta secretamente a través de la persuasión de la esperanza que sus pecados, por la gracia, le han sido perdonados, que la centella del fuego del amor de Cristo ha prendido en su corazón, que ha recibido fuerza para cumplir sus mandamientos y ha sido fortificado contra sus pasiones, sus pensamientos han sido pacificados y las provocaciones [de su cuerpo] han sido apagadas, que los diablos han sido confundidos y él se ha saciado de la alegría del rostro de su Señor y del regocijo por la victoria de su Diestra. ¡Éste es un solitario, y ésta es la intención de la vida solitaria!.

26. Si alguno, a causa de la falta de fe o por otra debilidad (como dijo el Bienaventurado Marcos reprobando su confusión) «no es capaz de obrar así, aunque verdaderamente tenga conocimiento y esté progresando según su fuerza, es mejor para él que se [le] dé una palabra para [conseguir] la fidelidad, y no

45. «Por su amor...». **P** omite.

para [conseguir] olvido, desconocimiento, distracción[46] y abatimiento.» Pero tú, bienamado, si no eres capaz –temporalmente– de apartarte de modo absoluto porque tu establecimiento [en la soledad está en su] comienzo, y necesitas hablar con tu sirviente, habla con él desde la ventana [fol. 12a] y exhórtale encarecidamente a que no hable contigo acerca de nada que te pueda perjudicar, ni te revele nada de las bondades del mundo, ni ninguno de los acontecimientos del monasterio; y si deseas ver a los padres que vienen de fuera y que desean encontrarse contigo, mira[47] desde la ventana, conversa con ellos con circunspección y pide sus oraciones por tu salvación. En lo referente a los residentes en tu monasterio, no debes verlos hasta que haya acabado tu Septenario, a excepción de tu guía, tu tutor o el Superior del monasterio, si desea verte.

[IV. Sobre el domingo]

[IV. 1. *Disciplina que se ha de seguir los domingos*]

27. En la jornada de los domingos recita tu oficio de las Horas como de costumbre, mientras seas novicio, hasta que el tiempo fijado (y la misma celda) te pueda enseñar todo, de acuerdo con las palabras de los Padres: «en el tiempo en el que alcances los cambios», como dijo Abbá Isaías. En la noche de los domingos recita dos *mawtbē*[48] como de costumbre, y la parte restante de tus [plegarias] canónicas y de tu servicio, de acuerdo con la quietud de los días de las semanas. Si jamás ves o conversas con nadie durante todo el Septenario y percibes que la quietud es mejor para tu intelecto, no salgas a recibir los Santos Misterios hasta el final del Septenario. Sin embargo, si conversas con otros y no tienes una quietud completa, sal de tu celda la noche del Sábado, un poco antes de la campana del Servicio de la Noche, recibe los Misterios del Santo que ha sido consagrado en *ʿerubtā*[49] y vuelve a tu celda sin conversar con nadie (ni siquiera con el sacristán).

28. Si posees una quietud excelente y deseas no salir nunca de tu celda hasta el final del Septenario, ni siquiera para recibir los vivificadores Misterios, permanece toda la noche y el día del domingo [fol. 12b] en tu celda en medio de pensamientos [devotos] y de compunciones, y aparta de ti una porción [de tu alimento] en honor al recuerdo del Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor. Sin embargo, si no eres capaz de apartar de tu cuerpo algo más de lo habitual a causa de su debilidad, apártalo en tu intelecto (esto es, [por medio de la] pasión y del arrepentimiento) y dite a ti mismo: «¡Soy un pecador y un criminal!. Del mismo modo que cuando uno cae en pecado la ley de la Iglesia le[50] prohíbe acceder a la participación en los Santos Misterios durante un tiempo determinado (de acuerdo con la medida de su pecado, hasta que se haya reconciliado a sí mismo con Dios a través del arrepentimiento, y entonces se le permite recibir el vivificador Sacramento), así también yo, ya que he provocado la ira de Dios con mis iniquidades y mis numerosos delitos. Me estableceré en mi celda durante todo el Septenario y, en conformidad con el período que tengo para recordar mis pecados y llorar por mis delitos, me apartaré del trato con los hombres y de los asuntos de fuera. Continuaré en quietud en mi celda para llorar por mis pecados y reconciliarme con mi Señor por medio de mis lágrimas. Y al final del Septenario, cuando el breve tiempo[51] de mi arrepentimiento esté completado, entonces la gracia de Cristo nuestro Señor me hará digno de la participación en su Cuerpo y en su Sangre, y de la visión y el trato con sus Santos. «No conviene coger el pan de los hijos y echarlo a los perros»[52] (como yo), dijo Nuestro Señor; y pues yo soy

46. «Distracción», siguiendo a **P**.

47. **P**: «déjate ver».

48. Piezas que se intercalan en la recitación de la salmodia. Cfr. Mateos 1972, pág. 491.

49. Es la «víspera del Sábado», el παρασκευη griego. Cfr. *Expositio Officiorum*, pág. 58.

50. En el manuscrito **A** el pronombre es ilegible. Probablemente, la lectura de los otros manuscritos (*lāk̲*) es errónea, pues en el contexto carece de sentido.

51. **B, M** y **V** «el tiempo en el horno». Sigo la lectura de **P**.

52. Mt. 25, 26.

un perro y no un hijo, no conviene que siempre que los hijos de Nuestro Señor se deleitan y regocijan en la Comunión de su mesa yo también coma y me regocije; sino que, en momentos determinados[53], como un perro, coma en ocasiones de las migajas de mi Señor y viva. Y de la misma manera que me prohíbe [fol. 13a] la ley de la reclusión me prohíbe durante todo el Septenario la visión de Nuestro Señor[54] y el regocijo de su mesa, así también me prohíbe la visión de sus hijos, los santos padres y los bienaventurados hermanos hasta la conclusión del Septenario». De acuerdo con el canon y la reglamentación que ha llegado a nosotros desde los días de los Santos Padres, un hombre que se establece en la quietud durante el Septenario no debe salir jamás de su celda ni ver o hablar con nadie jamás hasta el final del Septenario.

29. Haz uso, por tanto, de estos humildes y bajos pensamientos, de la compunción del intelecto y del arrepentimiento del alma durante todo el período de tu reclusión[55], especialmente durante todo el día y la noche del santo domingo. Y, ya que estás corporalmente apartado de la Comunión y del cumplimiento de todo el canon del domingo en compañía de tus padres y hermanos que están fuera, no apartes tu mente del recuerdo y el honor debido a los Santos Misterios y de la comunión espiritual con sus Santos, tus padres y tus hermanos. Distingue el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor, según la advertencia del bienaventurado Apóstol Pablo[56], recuerda los Santos Misterios [durante] toda la noche y el día del domingo con gran amor y mucho temor, y, más que en los días de la semana, esfuérzate en purificar tu corazón de pensamientos pasionales, de incitaciones de los demonios y de recuerdos mundanos.

30. Afánate y esfuérzate en adquirir en tu alma el [mismo] afecto perfecto, repleto de admiración, por los Santos Misterios que era poseído por el alma de aquel anacoreta, lleno de todas las bendiciones, que durante cuarenta años comió la médula de los juncos[57]. Al final de los cuarenta años, en los que no había comido [fol. 13b] o visto pan, ocurrió que (¡tras todo este tiempo!) vio pan con unos hombres que cruzaban el desierto. Debido al afecto sin límites que había adquirido en su alma hacia los Santos Misterios, en su pensamiento solía correr y entrar en el altar cada domingo y contemplaba ardientemente con la mirada de su alma[58] el Cuerpo y la Sangre de Cristo Nuestro Señor que estaban colocados sobre el altar, regocijándose en ellos espiritualmente como los ángeles del Cielo. Y, pues manifestaba todo su amor, honra y reverencia hacia los Santos Misterios mientras corporalmente estaba lejos de ellos, nada más ver pan (que se asemeja en su naturaleza a ese santo pan que es colocado sobre el altar), con gran alegría exultó su alma por el recuerdo del Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor, y exclamó en voz alta: «¡Gloria a Ti, Señor Nuestro Jesucristo, pues tras cuarenta años me has hecho digno de ver pan, que se asemeja por naturaleza al pan que los sacerdotes ofrecen sobre tu Santo Altar y que, por las oraciones y bendiciones sacerdotales y la efusión de tu Espíritu sobre él, es verdaderamente tu Cuerpo y da el perdón de los pecados y concede la vida eterna a quienes lo reciben!».

31. Recuerda también el deseo y el afecto poseídos por el Bienaventurado Mār Ḥ^{e}bīšā, cuya historia está escrita en el *Libro de los que quieren a Dios*[59]. Cuando el obispo Teodoreto[60] se encaminó hacia él tras muchos ruegos, a duras penas le dejó entrar, y le dijo: «ya que has insistido así en entrar hasta mí contra mi canon, celebra para mí para comulgar del Cuerpo y de la Sangre de Nuestro Señor

53. **B**, **M** y **V** «con los amos conocidos». Sigo la lectura de **P**.

54. «La ley de la reclusión [me prohíbe] durante todo el Septenario la visión de Nuestro Señor». Falta esta línea en **A**, **B**, **M** y **V**; la lectura es de **P**.

55. **P**: «de tu Septenario».

56. Cfr. I Cor. 11, 29.

57. Teodoreto de Ciro menciona este episodio con variantes en su *Historia de los Monjes de Siria*. Cfr. *Sources Chrétiennes* 257, XXX, pp. 474-509.

58. **P**: «con la fuerza de su alma».

59. El monje Ḥ^{e}bīšā (literalmente «el Recluso») se llamaba Maris, según Teodoreto de Ciro. Cfr. *Sources Chrétiennes* 257, XX, pp. 3-4 y 66-69; Id. *Historia religiosa*, *Patrologia Graeca* 82, c. 1429.

60. **P** omite el nombre.

Jesucristo». Entonces ordenó [fol. 14a] el obispo que trajeran los ornamentos del altar y preparó la Eucaristía. Colocó a un diácono en lugar de altar, puso en sus manos la patena y el cáliz y comenzó a consagrar los Santos Misterios. En cuanto al santo, se llenó de alegría espiritual, creyó que estaba contemplando el mismo Cielo y exclamó: «¡Jamás me regocijé con una alegría semejante a ésta!».

[IV. 2. *Lectura durante el domingo*]

32. Después de haber percibido y conocido, amado mío, el tipo de afecto, temor y honor que adquieren los anacoretas y los reclusos hacia el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor, imítalos también y permanece –de modo especial– en una reflexión como ésta durante toda la noche y el día del santo domingo; y si es posible no leas ninguna otra cosa en domingo fuera de los ensayos escritos por el Bienaventurado Teodoro el Intérprete y por el resto de los Doctores Ortodoxos[61] acerca del honor y la grandeza del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Primeramente lee en el día del domingo el sexto capítulo del *Libro de Juan Evangelista*. Allí oirás a Nuestro Señor que dice: «yo soy el Pan que ha bajado del Cielo: y el Pan que yo daré es mi Cuerpo para la vida del mundo»[62]. «Mi cuerpo es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida. El que come mi Cuerpo y bebe mi Sangre, permanece en mí y yo en él»[63]. «Y yo le resucitaré en el último día»[64], con lo demás. Repite también los discursos pronunciados por Nuestro Señor [que se encuentran] en los otros Evangelistas: «Esto es mi Cuerpo, partido por vosotros para la remisión de los pecados, [fol. 14b] y ésta es mi Sangre, derramada por vosotros para la remisión de los pecados»[65]. Reflexiona también sobre las cosas escritas por el Bienaventurado Pablo acerca de la fuerza, el honor y la grandeza del Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor: «El pan que partimos ¿No es la comunión del Cuerpo de Cristo?; y el cáliz que bendecimos ¿No es la comunión de la Sangre de Cristo?»[66] «El que come del Cuerpo del Señor y bebe de su cáliz no siendo digno, come y bebe su propia condenación, pues no distinguió el Cuerpo y la Sangre del Señor»[67]; «por tanto, que el hombre se examine a sí mismo y entonces que coma de este pan y beba de este cáliz»[68]; «cada vez que coméis de este pan y bebéis de este cáliz recordáis la muerte del Señor hasta que vuelva»[69].

33. Junto a esto, recuerda lo que está escrito en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*[70]: «En el domingo, cuando se reunían a partir el pan»[71]. Revelando el poder de su significado, el Bienaventurado Intérprete dijo así: «Cada domingo celebramos la fiesta de la Resurrección de Nuestro Señor; eso que dijo el Bienaventurado Lucas: "En el domingo, cuando se reunían a partir el pan...". Dice "se reunían" para realizar los Misterios (de acuerdo con lo que corresponde al día del domingo, que es la conmemoración de la Resurrección de Nuestro Señor), cuyo cumplimiento es el recuerdo de la Muerte de Nuestro Señor, hecho que sucedió en orden a la Resurrección de todos y a la abolición de la muerte, como dijo también el Apóstol: "siempre que coméis de este pan..."etc. Así, necesariamente, [fol. 15a] los Bienaventurados Apóstoles distinguieron especialmente este día para celebrar los Misterios, ya que en él tuvo lugar la Resurrección de Nuestro Señor para la abolición de la muerte. Dijo por tanto: "se reunían a partir el pan" porque, aunque hacían otras cosas (como la lectura de los Libros y la palabra de consejo), sin embargo esto es más excelso que todas las demás acciones y las confirma a todas. La realización de los Misterios es

61. **N** añade: «Mār Efrén y su compañeros».
62. Jn. 6, 51.
63. Jn. 6, 55-56.
64. Jn. 6, 54.
65. Mt. 26, 26 y 28; 1 Cor. 11, 24.
66. I Cor, 10, 16. **P** omite: «y el cáliz que bendecimos...».
67. I Cor, 11, 29. **P** omite las dos citas que completan el párrafo.
68. I Cor, 11, 28.
69. I Cor, 11, 26. **N** omite el párrafo 33.
70. De este comentario de Teodoro de Mopsuestia solo poseemos fragmentos. Cfr. *Gannat Bussamê*, pp. 396-399.
71. Hch. 20, 7.

signo y recuerdo de los beneficios que se manifestaron por medio de la venida de Nuestro Señor Jesucristo».

34. Lee también lo dicho por el Bienaventurado Intérprete en su *Interpretación de los Misterios*, a la cual pertenece esto: «Si se lo suplicamos con arrepentimiento y pasión, El Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor y la gracia del Espíritu Santo que desde Allí nos ha sido concedida nos dará auxilio para las buenas acciones y fortalecerá nuestras inteligencias, alejando los pensamientos inútiles y extinguiendo nuestras iniquidades. Del mismo modo que tomamos alimento para sustentar nuestro cuerpo, así también [tomamos] los Santos Misterios para sustentar nuestra esperanza».

35. Si de verdad deseas que se afiance en tu corazón el temor y el afecto [al] honor de la grandeza de los Santos Misterios, y su recuerdo amable y temible (como un tesoro de vida) se encuentre dentro de tu alma. y además [deseas] adquirir dolor por tus defectos y esperanza del perdón de tus pecados, durante todos los domingos de tu quietud del Septenario lee con atención y entendimiento (mientras estás reverentemente sentado delante de la adorable cruz) el segundo discurso del *Libro sobre el Sacerdocio*[72], compuesto por el Bienaventurado Intérprete[73], un fragmento del cual es como sigue: «¿Cuándo [ocurrirá] que el que, tras cumplir [fol. 15b] todos los mandatos, deba ser contado en el grupo de los [siervos] inútiles –según la palabra de Nuestro Señor[74]–, por atreverse a mirar los Santos Misterios o a acercarse a ellos abandonando comer y beber a la excelsa Naturaleza: a Aquel que está unido a la Naturaleza Divina[75], que se sienta a la Derecha de Dios, que es más excelso que todos los seres creados, que vive en el Cielo, que habita en una luz resplandeciente que los ojos de los hombres no son capaces de tolerar y ver?[76]. Cuando el Bienaventurado Pablo recibió un poco del esplendor de aquella luz (en la medida en que era capaz con su vista, solamente), sufrió en sus pupilas un daño [que sería] incurable si no hubiera sido digno del remedio divino[77]. ¡De qué modo brillará en todo el orbe cuando haga ver todo esto Cristo, Nuestro Señor, desde el Cielo! Hará que el sol se muestre como tiniebla, y eso será por el poder de la sublimidad de su esplendor en el que nunca podemos fijar los ojos si Dios no nos da fuerza para ello. ¿Cómo no existirá un peligro igual acercándose a Él? Lo mismo [que pensar] que se le coma y se le beba, es de locos, de heridos con la dolencia incurable de la locura, pensar alguna vez que somos dignos de llegar a él sin que nuestro misericordioso Señor nos haya dado la fuerza para hacer así. Sin embargo, este Cuerpo que asumió por nosotros (así de grande y de excelso) lo hizo de este modo (por medio de la unión con Él) para nuestro beneficio, cuando [fol. 16a] nos hizo ascender y nos sentó con Él en el Cielo (con Cristo)[78], como dijo el Apóstol: para que seamos glorificados en Él y reinemos con Él[79], cuando seamos semejantes a su Cuerpo glorioso[80]. Así, asumió este [Cuerpo] por nosotros y por nuestro beneficio; primeramente [Dios] le preparó a morir y [de este modo] no sólo quedó por encima de todos nosotros sino también por encima de toda la creación, gracias a su Resurrección. Y [Dios] nos lo dio como alimento y como bebida por su misericordia inefable, y no prometió pena de muerte para los que lo comen y beben, sino vida eterna».

36. Así dijo el Bienaventurado Intérprete[81], junto con las palabras restantes que se encuentran en ese discurso, que son la vida de los cristianos y la esperanza de los que hacen penitencia. Por consiguiente, léelas, medítalas, repítelas en tu corazón y, cuando el recuerdo de los Santos Misterios pase por tu

72. Mencionado por ʿAbdīšōʿ en su catálogo: cfr. BO, III, 1, pág. 33. Este libro está perdido.
73. **P**: «el bienaventurado Cirilo, el Intérprete».
74. Cfr. Lc. 17, 10.
75. **P**: «a aquella Naturaleza Divina». Termina aquí la cita y el párrafo en este manuscrito.
76. Cfr. I Tim. 6,16.
77. Cfr. Hch. 9, 1-19; 22, 3-16 y 26, 9-18.
78. Ef. 2, 6.
79. Cfr. Rom. 8, 17.
80. Fil. 3, 21.
81. Omitido por **P**.

intelecto, dirige la atención de tu intelecto hacia el Altar, grita con pasión mezclada con amor, y di así: «Mi alma está sedienta de ti, Dios Vivo[82]. ¿Cuándo terminará el Septenario para ir y ver tu Rostro? Está sedienta de ti mi alma, te aguarda mi carne[83]; vea yo tu poder en mi alma y tu gloria en mi carne[84] desde tu Cuerpo y tu Sangre, cuando reciba de ellos el perdón por mis pecados, remedio para mis pasiones, victoria sobre mis enemigos, la fuerza del Espíritu para llevar a cabo tu voluntad y cumplir tus mandamientos, esperanza buena de tu Reino y perfecto regocijo en tu amor».[85]

[IV.3. *Conclusión de este apartado*]

37. Te he recordado estas cosas un poco (mejor que demasiado), por causa del honor de los Santos Misterios. Aunque estés privado de la comunión con Ellos durante todo tu Septenario, debido al canon que requiere la quietud, que no descanse tu intelecto de su recuerdo afectuoso y terrible, especialmente durante las jornadas de los domingos. Si observas y realizas esto, tu establecimiento durante todos los días de tu Septenario [fol.. 16b] será pasión, arrepentimiento, vigilancia y amor a los trabajos y, al final de tu Septenario, cuando salgas a la asamblea para recibir los Santos Misterios con los santos de Nuestro Señor, se derramará en tu alma una alegría divina por la recepción de su Cuerpo y de su Sangre que no tiene comparación con la cosas creadas: ¡no hay sabor semejante a ése en la creación!.

38. También has de saber esto: no fue establecido por parte de los expertos Padres un canon fijo y determinado acerca de los trabajos corporales, general para todas las categorías de hermanos que residen en la quietud. Más bien permitieron que cada cual se condujera según su fuerza, su medida, su constitución física, su lugar y su edad, con el consejo y el mandato de los maestros y guías con los que viviera[86]. «La quietud es la mayor de todas las conductas: conviene que sea grande en los ojos», dijo aquel ilustre entre los expertos, Juan, el profeta de la Tebaida. No [se trata de] que empleemos para ello ayuno y vigilia sin medida, ni tampoco aflicción abundante (pues no está ordenado), sino de que seamos diligentes en los trabajos del intelecto durante todo el período del Septenario[87]. Lee en esta carta, en la cual dice así: «La quietud constante, con las conductas de la inteligencia, ni retrasa ni retarda el introducir al hombre en el puerto de la Vida y la Alegría».

[V. La disciplina interior]

[V. 1. *Introducción: Las «no-virtudes»*]

39. Dos son las virtudes que contienen a todas las virtudes; por ellas y con ellas se completa y se perfecciona toda la conducta del intelecto. A partir de ellas adquiere el hombre la pureza de corazón y forman parte necesaria del sistema de la conducta de la quietud. Son, por tanto, éstas: la oración incesante y sin distracción, y el rechazo instantáneo de los pensamientos pasionales y de las provocaciones de los demonios en cuanto aparecen, se perciben [fol.. 17a] y se agitan en el corazón. Éstas son las dos virtudes y los dos trabajos en los que se contienen todos los trabajos del intelecto y todas las virtudes del alma. Engendran dos dones y confieren dos regalos divinos, y en ellas están contenidos todos los dones del Espíritu. Abbá Isaías las llama «no-virtudes»[88], ya que son más excelsas que las virtudes y no se realizan por medio del cuerpo ni se trabajan por medio del alma, sino que se conceden por la gracia con la fuerza del Espíritu Santo, antes de que reflexione la mente en ellas. Son éstas un impulso espiritual que impulsa

82. Sal. 42, 2.
83. Sal. 63, 1.
84. «Vea yo...». **P** omite.
85. Termina el tratado en **N**.
86. Desde aquí **P** omite todo lo que resta del tratado, hasta el párrafo 69.
87. En todos los manuscritos: «tu Septenario».
88. A. Mingana traduce «super-virtues». Cfr. Mingana 1934, pág. 98.

incesantemente los impulsos del alma con el fervor del amor perfecto de Dios, una visión de la Luz y de la Gloria de Nuestro Señor Jesucristo por la revelación del Espíritu Santo.

[V.2. *El combate espiritual*]

40. «Quien me quiere guarda todos mis mandamientos (no sólo con las acciones corporales sino también con los trabajos del intelecto). Yo le querré y me mostraré yo mismo a él»[89], esto es: le haré regocijarse incesantemente con mi amor y le haré digno de ver mi Luz y mi Gloria con los ojos de su inteligencia sin que sea dañado o sufra perdida en algo por no verme con el cuerpo. Le haré regocijarse también con éste en el día de la Resurrección, cuando me vea venir desde el Cielo. Por tanto, si amas la conducta de la quietud, hermano (sea ésta completa o parcial), [si] está iluminado tu intelecto y están pulidos y aguzados los impulsos de tu alma, [sea] para percibir los impulsos pasionales que surgen en ti por causa del recuerdo de tus pecados primeros, [sea] (según la palabra de Abbá Isaías, de Mār Evagrio, y el resto [fol. 17b] de los Padres) para captar las cosas que vienen por las provocaciones de los demonios, que se llaman «pasiones demoníacas» (que no tienen poder sobre ti a no ser, únicamente, que te recuerden el pecado y te seduzcan y provoquen a las excitaciones [que vienen] con ese [recuerdo], esto es: el recuerdo obsceno, con deseo, de una mujer, el recuerdo de un hermano que te ha afligido, junto con el resto de recuerdos pasionales), aprende [lo que es] la lucha y el combate contra ellos, pues «no hay entre todos los conocimientos –según el dicho de Mār Juan el Solitario– [ninguno] como el del que conoce sus pasiones, pelea contra ellas y las somete al señorío de su voluntad». Por esta lucha, el hombre adquiere en breve la pureza de corazón y ve a Dios.

41. Siempre que tengas trato con solitarios laboriosos y expertos, habla con ellos abundantemente acerca de la pureza de corazón, por la cual y desde la cual Nuestro Señor aseguró y prometió que el hombre vería a Dios: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios»[90]. Si verdaderamente tienes afecto a la conducta de la quietud, has de desear la pureza de corazón más que todo lo demás, y hacia ella has de dirigir tu intención y tu carrera. Pregunta, aprende, lee y considera lo que es la pureza de corazón y de qué modo se adquiere; cuáles son las pasiones y cuáles son las que engendran a otras; con qué trabajos y luchas las vence el hombre durante el período de tiempo de la quietud.

42. Dijo Abbá Isaías: «Desde el momento en el que hayas vencido todas las batallas, hasta cuando se te conceda el discernimiento espiritual, por medio del cual puedas distinguir de modo claro, veloz y sin error las provocaciones de los demonios a partir de los pensamientos pasionales, que esto sea para ti el signo para distinguir [esas provocaciones] y reconocerlas [fol. 18a] durante todo el tiempo de tu noviciado: cada vez que (estando atento y diligente en tus servicios y en tus cánones durante la quietud, y no muy distraído) se muevan en ti malos pensamientos, verdaderamente has de saber que no son pensamientos pasionales sino provocaciones de los demonios, ya que los pensamientos pasionales (que [provienen] de antiguos hábitos), cuando un hombre está atento a su labor espiritual o no se agitan en él o, si se agitan en él, rápidamente desaparecen debido a su atención y diligencia en sus labores y a su odio hacia [esos pensamientos]».

43. Pues [respecto a] las provocaciones que son pensamientos demoníacos [has de saber que], en la medida en que un hombre está atento en su intelecto, iluminado y diligente en la labor de la justicia (especialmente en la recitación de los Salmos, en la oración del Padre Nuestro y en las palabras de una oración que él componga por sí mismo, con las que reza ininterrumpidamente aunque esté comiendo o bebiendo, sentado, tumbado o caminando), esos trabajos, esa atención y esas oraciones impulsan más y más a los demonios a enfrentarse a él, pues temen que quizás [ese hombre] esté forjando un arma en su

89. Jn. 14, 21.
90. Mt. 5, 8.

contra. Por esto, de modo continuo y frecuente, le afligen [con] sus provocaciones e impulsan en él sus [malos] pensamientos, pues quizás [así] sucumba en su trabajo y se muestre negligente en su labor. La recitación de los salmos, la oración del Padrenuestro y las oraciones que compone un hombre por sí mismo (con las que alaba a Dios por su Grandeza y su Gloria, con las que da gracias por los bienes que Él ha concedido o prometido (con las que suplica, clama piedad [fol. 18b] y pide misericordia, curación y salvación), estos tres modos de oración son como tres dardos inflamados, agudos y envenenados contra los demonios, que los matan y exterminan.

44. Cuando estás distraído con tus pensamientos y eres negligente en el cumplimiento de tus servicios y en tus cánones de quietud, tus pensamientos pasionales brotan en mayor cantidad en tu corazón y te agobian más que las incitaciones de los demonios. Por tanto, con el conocimiento de las pasiones, la lucha contra las incitaciones de los demonios y la destrucción de los pensamientos pecaminosos, [con] tu cuidado por [conseguir] la pureza de corazón, la limpieza del pensamiento y la transparencia de alma, aprende cada vez más a adquirir (por medio de un gran afecto grande y de los especiales trabajos del intelecto) una oración sin descanso y sin distracción. Pues, como he dicho, a esto se limita toda la conducta intelectual según requiere la reglamentación de la quietud: la oración sin descanso y la destrucción de los pensamientos [malvados]. Un hombre no ha de deleitarse jamás por voluntad propia (debido a su cansancio) con las excitaciones pecaminosas [que le vienen] de sus pensamientos, con ocasión de la violencia de la lucha y la severidad del combate: más bien debe tenerles odio, para que le deleite la conducta de la quietud y no le aflija el desánimo.

[V. 3. *Modo de adquirir las dos «no-virtudes»*]

45. Si tú te afanas en adquirir estas dos cosas (me refiero a la oración sin descanso y sin distracción, y a la pureza de pensamientos), adquirirás a la vez toda la conducta intelectual. Antes del tiempo fijado, ejercita tu cuerpo y tu alma con oración incesante aunque esté distraído tu intelecto: así te harás digno de la oración sin distracción. Pues no se te concederá la oración sin distracción si no fatigas tu cuerpo en la medida de tus fuerzas y no ejercitas [fol. 19a] tu alma en todo momento, en todo lugar y en todas tus acciones (aunque esté distraído tu intelecto por [estar aún en] tu noviciado). Y no se te concederá el recogimiento intelectual respecto a los pensamientos que [te] distraen si no te acostumbras a ti mismo a rechazar los pensamientos [que vienen de] los demonios y de las pasiones: pues estas dos virtudes (en las que se encierra e incluye toda la conducta intelectual) están mutuamente incluidas, compuestas y conectadas entre sí. Del mismo modo que, siendo una cosa la naturaleza del cuerpo y otra la naturaleza del alma, por la unión entre ambas resultan ser una única naturaleza y sin su unión y participación mutua no se completa su acción, así también, aunque la oración sea algo distinto respecto a la pureza de pensamientos, a partir de la unión y participación de ambas surge una única conducta, llamada por los Padres «conducta intelectual»; y cada una de ellas tiene necesidad de su compañera para su perfección. Como dijo Abbá Marcos: «La buena conciencia se encuentra por medio de la oración, y la oración por medio de la buena conciencia. Cada una de ellas, por naturaleza, necesita de su compañera».

46. Acostúmbrate, fuérzate a ti mismo; practica el recogimiento intelectual durante la recitación de los Salmos, especialmente durante la recitación nocturna, para que tu inteligencia adquiera [esa] facultad de la alegría espiritual que el Espíritu ha entremezclado con sus Salmos. Si te haces digno de ésta no te hastiará el residir en quietud. También debes saber que el hombre que solamente practica los trabajos corporales durante su reclusión no se está ejercitando con su intelecto: permanece distraído y disipado. Sin embargo, el que se ejercita con su intelecto no es capaz de rechazar los trabajos corporales [fol. 19b] pues su trabajo intelectual no le permite descansar. Por esta razón la conducta intelectual es grande, muy trabajosa y fatigosa y, según [sea] la medida de la grandeza de su trabajo, así [será] la abundancia de la alegría [que produzca]. Si has optado por el trabajo del cuerpo y del intelecto no [lo] interrumpas, pero no aumentes en

ti el trabajo del intelecto y del cuerpo más de [lo que te permite] tu fuerza, tu conocimiento y tu situación de novicio[91]: más bien entra en la conducta intelectual poco a poco.

47. Has de tener un maestro y un guía que también te aconseje acerca de como terminar con los pensamientos demoníacos que hay en tu corazón. Tu Padre, Abbá Isaías te ha enseñado, confortado y estimulado. Dijo así: «Tú, hijo mío, escapa de los deseos de tu corazón, que se alzan en guerra contra ti: el auxilio de Nuestro Señor te someterá a todos tus enemigos». Afirmó esto porque en la quietud, careciendo de la distracción [que viene] de las cosas, estando apartado de la relación con los hombres y en comunión con tu Señor por medio de la labor de los mandamientos, los demonios tienen envidia de ti y te provocan por medio de la inflamación de las incitaciones para apartarte del amor de Nuestro Señor, de la consolación espiritual y de la paga que te espera por tu quietud y tus trabajos.

[V. 3. *Auxilio en el combate espiritual*]

48. Haz lo que te digo: cada vez que los demonios impulsen en tu corazón cualquier pensamiento vehemente, colérico, de vanagloria o de alguna de las pasiones, no los consientas ni te excites con ellos ni dejes que entren en tu corazón regocijándole. Más bien, trae rápidamente a tu recuerdo el regocijo que te tiene reservado nuestro Señor y escupe ese deleite pasional, cierra los ojos de tu intelecto para no mirar [fol. 20a] esos pensamientos demoníacos y, a pesar de que te incita el deleite pecaminoso, obliga a tu alma a volar [lejos] de él; muévete hacia Nuestro Señor en tu pensamiento y pídele el auxilio para tu victoria. Cuando Dios vea tu deseo de que ni siquiera con el pensamiento quieres regocijarte con el pecado porque ansías el regocijo de su amor, inmediatamente dará una señal al santo ángel que está a tu lado, y [éste] pondrá en fuga a esos demonios que te atacan con sus incitaciones, como una brizna ante un viento fuerte[92].

49. Manifestando la grandeza del auxilio de parte de Nuestro Señor para contigo, [Abbá Isaías] trae a colación un ejemplo de la Sagrada Escritura a modo de prueba, que dice: «Conmigo harás pedazos las armas de la guerra; contigo haré pedazos al caballo y al jinete; contigo haré pedazos los carros y a los que los montan; contigo haré pedazos a los jóvenes y a las doncellas; contigo haré pedazos al pastor y a su rebaño; contigo haré pedazos al labrador y a su cultivo; contigo haré pedazos al príncipe y al gobernador»[93]. Abbá Isaías usó toda esta profusión de versículos como una prueba de la grandeza del auxilio de parte de Nuestro Señor para contigo. Antes, al inicio de su discurso, te dijo: «escapa de los deseos de tu corazón», esto es: tú solamente fuérzate a ti mismo un poco y muestra a los demonios tu odio hacia sus incitaciones y tu afecto hacia Nuestro Señor: inmediatamente, Nuestro Señor hará huir de tí a los demonios, disipará de tu corazón sus incitaciones, iluminará tu pensamiento y llenará tu alma de tranquilidad, de paz y de consuelo, por la gracia.

50. Oportunamente Abbá Isaías añadió y dijo: «Castigaré a Babel por sus obras»[94]. Es verdaderamente grande la fuerza de significado de este versículo, y confiere una inmensa consolación al solitario [fol. 20b] en quietud durante todo el período de tiempo de sus luchas contra las pasiones y los demonios. Te enseña y, a la manera de un general, te estimula, te consuela y te grita, diciendo: «¡No temas, oh solitario que tienes afecto a la quietud y peleas hasta [el derramamiento de] la sangre en la lucha de la justicia contra el pecado, por afecto a tu Señor[95]!. El período de tiempo de tu lucha no será largo ya que, tras un cierto período de años (sea cual sea su duración) y después de haberse probado tu

91. Lit. «tu noviciado».
92. Cfr. Sal. 1, 4.
93. Cfr. Jr. 51, 20-3.
94. Jr. 51, 24.
95. Sir. *māreh*, «su señor».

buena voluntad y tu amor verdadero hacia tu Señor con tu paciencia en tus luchas y peleas contra sus enemigos, no solamente (como siempre) [Dios] te tenderá un auxilio para tu victoria cada vez que los demonios luchen contra ti, sino que, cuando termine el tiempo de tu lucha, hará huir de ti a los demonios para siempre jamás y disipará de tu corazón sus incitaciones».

51. En vez de toda esa multitud de pensamientos malvados que se movían en ti durante el tiempo de tu lucha, llenará tu alma con una multitud de consideraciones espirituales de modo que tu pensamiento exulte plenamente con los pensamientos divinos, que son: la reflexión sobre la grandeza de la Naturaleza Divina, la meditación acerca de la Gloriosa Trinidad, el auxilio continuo e ininterrumpido del afectuoso amor de Cristo y de la luz de la Gloria Divina que habita junto a Él en el Cielo; también la reflexión sobre las jerarquías gloriosas de los santos ángeles, el recuerdo del paraíso y de los espíritus justos que han llegado a la perfección, la manifestación gloriosa de Nuestro Señor desde el Cielo, la ascensión de los santos al Cielo y su regocijo con el Señor, junto con muchas cosas como éstas que no es fácil enumerar y escribir. Por todas estas consideraciones espirituales y por otras similares, la mente del solitario fol. 21a en quietud, tras el largo período de su lucha, recibe el impulso de un regocijo inefable: es la recompensa que recibe aquí, como un anticipo, por toda la multitud de pensamientos malvados y demoníacos con los que era afligido al inicio, debido a la guerra que [debía mantener] contra ellos. Éste es [el significado] de «Castigaré a Babel por sus obras», según declaró Abbá Isaías. Similar es el sentido de aquello que dijo Abbá Marcos: «El intelecto del que está luchando permanece cerrado todo. No descansará hasta que el Señor borre la semilla de Babel».

[V. 4. *Es necesario no desanimarse*]

52. Si, por tanto, deseas la quietud, hermano mío, y ansías la pureza de corazón por la cual el hombre ve a Dios, no ceses la lucha contra las pasiones y los demonios [para la cual] tú mismo te has preparado sino que, sean cuales sean las heridas que has recibido en tu rostro durante todo el período de tiempo de tu lucha, no desfallezcas y vuelvas la espalda ni huyas y abandones tu celda como un derrotado[96]. Al final de tu lucha, gracias a la resistencia y a la esperanza cierta, te será concedida por Nuestro Señor la victoria en la quietud. Si alguna vez sientes que no está contigo en el momento de la lucha, serán abundantes las delicias y alegrías que tendrás. Por tanto, no seas como los ignorantes y los débiles (que durante una temporada, mientras atribulan [al enemigo], pelean [contra él], lo golpean y lo derrotan, se alegran y reciben iluminación mientras permanecen en la quietud, y durante otra, cuando son atribulados, batidos, golpeados y derrotados, se desaniman y entenebrecen, abandonando la quietud y marchándose); tú en cambio, resiste todo lo que te ocurra durante todo el período de tu lucha: una temporada atribularás tú a los demonios y otra te atribularán ellos a ti; una temporada los derrotarás fol. 21b tú y otra te derrotarán ellos, hasta que Dios vea tu resistencia, te conceda la victoria sobre tus enemigos y te corone con el conocimiento del Espíritu.

53. La lucha contra los pensamientos malvados que se da en la quietud es de esta manera: desde el momento en que un hombre inicia la conducta intelectual y el combate contra las pasiones durante la vida de quietud (cuyos años [varían para] cada cual de acuerdo con su diligencia y su trabajo), a medida que avanza día tras día y temporada tras temporada, así se acrecientan e intensifican las batallas contra él hasta que llega a la pureza de corazón. Un tiempo antes de llegar a la pureza de corazón, las batallas son un poco más duras de como suelen ser, y aumentan las ásperas luchas. Si el solitario en reclusión resiste en la lucha y no sucumbe, entonces, poco a poco, comenzará a encontrar descanso. De este modo, recibirá asistencia del auxilio de la gracia de modo continuo, y siempre que se le acerquen los demonios inquietándole con sus incitaciones impuras, en cuanto llame al Señor en su auxilio [Él] le responderá y le ayudará rápidamente, no permitiendo a los demonios, como antaño, que prosigan la lucha contra él. Serán

96. El término *ḥayyāḇā* tiene también este sentido en lenguaje militar. Cfr. Payne-Smith 1901, cc. 1215-1216.

ahuyentados del ámbito del solitario de modo rápido y veloz gracias a la acción del santo ángel que está a su lado, con el permiso divino. Entonces su inteligencia quedará tranquila y calmada mientras recita los salmos, reza, lee o medita sobre Dios y su bondad.

54. Tras un breve tiempo, no se les dejará a los demonios que le ataquen con sus incitaciones [interiores] ni siquiera un poco; a no ser, tan solo con las batallas [de los sentidos] del tacto y de la vista, según aprendemos del relato de esos dos hermanos que llegaron a la perfección en tres años, a los que visitó [fol. 22a] Abbá Macario de Alejandría, superior del monasterio de Escete. Él suplicó a Dios que le revelara [cuáles eran] sus modos de conducirse y la medida de su perfección, y vio por la noche a ambos levantándose para la oración. Vio [también] a los demonios que se posaban como moscas sobre los ojos y la boca del hermano pequeño, y a un ángel de Dios, con la espada desenvainada, que rondaba a su alrededor sin permitir que los demonios lo hirieran. A partir de esta visión Abbá Macario comprendió que los demonios estaban aún atacando al [hermano] pequeño con sus incitaciones, pero (en virtud de su valiente lucha) le estaba llegando un gran auxilio por mandato de Dios a través de la acción del ángel. Los demonios no se atrevían en absoluto a acercarse a su hermano más anciano, debido a la pureza de corazón y a la impasibilidad que había adquirido[97].

[V.5. *La impasibilidad*]

55. «La impasibilidad no admite guerras –dijo Abbá Isaías– pues ha recibido su corona y está lejos de la ansiedad». La impasibilidad de la que hablan los Padres no es esa que llaman «impasibilidad perfecta», que se dará en la Resurrección, sino la salud del alma respecto a la enfermedad de las pasiones temporales. Mār Evagrio explicó la impasibilidad, y la definió diciendo: «La impasibilidad es la serena estabilidad del alma racional, a partir de la castidad y la humildad»[98]. Y también: «Si ansías la oración pura, ten cuidado con la ira, y si amas la castidad, reduce tu alimento». Tras decir lo restante, añadió: «Entonces se te manifestará la impasibilidad del corazón y que la mente [fol. 22b] brilla como una estrella verás en tu oración»[99]. Y también: «La impasibilidad de la mente es la cima de lo inteligible, sobre la cual se manifiesta la Luz de la Santa Trinidad en el tiempo de la oración». Hemos aprendido estas cosas gracias a los libros de los Padres y a las palabras vivas [que surgen] de la boca de los hombres santos, perfectos y divinos. Que Dios, con su gracia abundante, nos haga dignos de seguir sus pasos y ser perfectos como ellos en el amor de Dios, por medio de sus oraciones. Amen.

[VI. Exhortación a abrazar la quietud]

[VI. 1. *También los simples e ignorantes son llamados a la quietud*]

56. Aquellos que no son muy versados en los libros, cuyos pensamientos no han sido iluminados, cuyas facultades mentales no son ni agudas ni perspicaces para el conocimiento (más bien existe una cierta simplicidad que está ligada a su constitución), cuyo corazón es rudo, [viniendo a ser] ignorantes en [el uso de] la palabra y en el conocimiento, [pero] que quieren agradar a Dios con las conductas deliciosas de la quietud, que no tengan miedo de los ataques de los demonios ni se estremezcan por sus incitaciones, ya que todo hombre es tentado por los ataques que vienen de los pensamientos demoníacos y de sus imágenes según sea su resistencia y su provecho. Pues nunca se impone sobre nadie una fuerza extraña que supere

97. Cfr. *Apophtegmatha Patrum*, *Patrologia Graeca* 65, n.° 31-34, cc. 273-278.

98. El texto griego ofrece una lectura distinta: φραγμός ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς λογικῆς ἐκ τῶν πρακτικῶν ἀρετῶν συνεστώσα. *Skholia*, n.° 293, pp. 385-386.

99. El texto griego, que es distinto de esta versión, aparece en Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, *Patrlogia Graeca* 67, n.° 4, c. 520b: τῆς δὲ δευτέρας οἱ ἀπαθεῖς μόνοι εἰσὶ δεκτικοὶ οἳ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπον αὐτοὺς θεωροῦσι. Cfr. *Book of Paradise*, II, pp. 1047-1048.

su fuerza, su conocimiento y su medida. Si un hombre implanta en su corazón únicamente el afecto a su Creador, habita en la quietud y sirve a Nuestro Señor Jesucristo en aquello que agrada y satisface a su Señorío, ese afecto a su Señor lo guardará y lo protegerá de todas las legiones de demonios, alegrará su corazón, iluminará su alma y le dará fuerzas para llevar a término toda la perfección de la justicia.

57. ¿Quién, entre los Padres solitarios, fue más rudo y simple que el Bienaventurado Paulé el Simple, el discípulo [fol. 23a] de Abbá Antonio? Era tan simple que la gente le puso el apodo de «el Simple». Era ignorante y no versado en los Libros. Y a pesar de todo eso, Abbá Antonio lo tenía [a su lado] ya que podía suplirle la quietud de la celda. Sin embargo, puesto que Abbá Antonio era consciente de la fuerza de la quietud y de que la cima del divino amor era accesible no solamente para los sabios, los instruidos y los perspicaces sino también para los ignorantes, los simples y los rudos, y además estaba convencido de que Paulé (a pesar de toda la sublimidad de sus conductas) no podría adquirir ningún don divino fuera de la quietud ([esto es,] los que adquiriera a partir de la quietud), le dijo: «Vete y establécete tú sólo en la quietud, para sufrir la tentación de los demonios»[100]. ¡En esta única frase encerró veladamente todas las cosas gloriosas que un hombre adquiere a partir de la quietud!.

[VI. 2. *No hay excusas válidas para el que rechaza esta disciplina*]

58. Por tanto, que nadie ponga excusas diciendo: «soy ignorante, simple, rudo de corazón y carente de instrucción. ¡No puedo establecerme en la quietud!»; más bien censúrese a sí mismo y reconózcase culpable por su falta de fe en los bienes futuros y por su amor deficiente hacia Nuestro Señor. El Bienaventurado Marcos reprueba, como he dicho, a los que son así, diciendo: «Si un hombre, por su falta de fe o por otra debilidad, es incapaz de establecerse en la quietud, de permanecer en la oración y de sufrir tribulación por causa de Nuestro Señor, que conozca la verdad y que progrese según su fuerza, mientras reprueba el hecho de su nacimiento». Puedes observar que se refiere a quien no ama [fol. 23b] la tranquilidad de la celda, carece de fe y tiene un alma débil. Le manda que se humille a sí mismo y que se reconozca culpable por su falta de fe.

59. Si no es por esto, entonces ¿cuál es la causa de que, mientras que Paulé el Simple y el bienaventurado Macedonio el Justo (el que comía cebada, cuya historia está escrita en el *Libro de los que quieren a Dios*[101]) habitaran en la quietud y agradaran a Dios con su soledad, uno se acobarde de la quietud y tenga miedo de la soledad, si no es porque cree poco en las promesas de Nuestro Señor y carece de amor hacia Él? Este Macedonio no sabía nada: ni leer ni escribir, ni tampoco la sabiduría del mundo; era tremendamente simple, rudo e ignorante. Pero a pesar de ser así, el Historiador[102] dice de él que habitó en soledad durante muchos años en la cima de un monte, sin techo, ofreciendo a Dios oraciones fervientes llenas de perfecto afecto a Dios.

[VI. 3. *Testimonios acerca de la importancia de la quietud*]

60. Pero ahora, en nuestra época (en la que se nos ha enfriado el amor de Dios y tenemos un total desprecio a la quietud), hemos sido privados de las consolaciones espirituales. No queremos instruirnos sobre la grandeza de la conducta de la quietud a partir de los Divinos Libros, los escritos de los Doctores de la Iglesia o las enseñanzas e historias de los Padres Solitarios. Pues los Libros del Antiguo y Nuevo [Testamento] nos instruyen muchísimo acerca de la conducta de la quietud, y ciñen la corona de las bienaventuranzas a quienes la tienen afecto. «¡Es conveniente que el hombre unza un yugo en su juventud

100. Μένε καθίδίαν λοιπὸν ἵνα καὶ πεῖραν λάβῃς δαιμόνων. Paladio, *Historia Lausiaca*, *Patrologia Graeca* 34, c. 1083; cfr. *Book of Paradise*, I. pág. 127.

101. Cfr. Teodoreto de Ciro, *Historia religiosa*, *Patrologia Graeca* 82, cc. 1400-1412 .

102. Teodoreto de Ciro.

y se siente solo, guardando silencio!»[103], gritó el profeta Jeremías. Y Nuestro Señor nos mandó y aconsejó en el Evangelio: «buscad el Reino de Dios y su justicia, y lo que necesitáis se os dará por añadidura»[104]. Sin embargo el Reino de Dios y su justicia fuera de la quietud [fol. 24a] y la oración no puede buscarse ni conseguirse.

61. Dan testimonio de ello aquellos dos [hombres] elegidos y expertos: nuestros ilustres Padres Mâr Evagrio y Abbá Marcos. Dijo el Bienaventurado Evagrio: «el Reino de Dios es el conocimiento espiritual de la Gloriosa Trinidad, que se comprende acuerdo con la fuerza de la inteligencia, ya que es aún más excelso que la naturaleza incorruptible de ésta»[105]. Y también: «El Reino de los Cielos es la impasibilidad del alma, con la teoría de las realidades existentes»[106]. Puedes ver que el Reino de Dios y su justicia no puede buscarse ni conseguirse fuera de la quietud. El Bienaventurado Marcos (cuando un escolástico le estaba censurando, [preguntándole] por qué [los solitarios] se establecían en la quietud sin salir al mundo a trabajar en las cosas corporales, ya que el que no trabaja está fuera de la naturaleza humana), [le] instruyó diciendo: «hacen en la quietud, la práctica que Nuestro Señor mandó a su Iglesia». Queriendo conocer el escolástico cuál era la labor que había mandado Nuestro Señor, [Marcos] dijo: «Hemos de buscar el Reino de Dios que está en nuestro interior por medio de la quietud y la oración. Nuestro Señor prometió satisfacer la necesidad de los que realizan esto». Por tanto, a partir de la explicación de estos dos ilustres expertos Evagrio y Marcos, [está claro que] según el mandato de Nuestro Señor, un hombre no puede buscar el Reino de los Cielos sin las conductas de la quietud.

62. También el Bienaventurado Apóstol, a semejanza de Nuestro Señor, mandó a los solitarios que perseveraran en la quietud, diciendo: «que los solitarios mantengan la calma consigo mismos y se dediquen a las obras de justicia»[107]. El Bienaventurado Teodoro el Intérprete, explicando la fuerza de su significado, habló extensa y profusamente acerca de [este versículo] en el *Libro de la Perfección de las Conductas*[108]. En él enseña, aconseja y [fol. 24b] advierte a los solitarios que perseveren en la quietud, y confirma sus palabras con ejemplos [tomados] de los libros de los Profetas, del Evangelio y del Apóstol. Todo aquel que lea cuidadosamente el libro que compuso sobre la Perfección de las Conductas de los Solitarios podrá aprender lo que dijo el Intérprete sobre la quietud y cómo advierte y corrige a los solitarios que están distraídos con las acciones corporales fuera de ella.

63. Que la conducta de la quietud fue valorada y querida no sólo por los Padres Solitarios sino también por los grandes doctores de la Iglesia se sabe no solamente gracias al *Libro de la Perfección de las Conductas* del Intérprete, sino también gracias lo que fue dicho por el Bienaventurado Basilio el Grande y Juan Crisóstomo. El Bienaventurado Basilio no solamente da el nombre de «solitarios justos, ilustres y perfectos» a los hermanos reclusos, sino que también los llama «grandes mártires». Tras instruir a su hermano Gregorio en las grandes virtudes con las que se compone y completa la corona gloriosa de la perfección de las conductas de la vida solitaria, le mandó que corriera tras ellas, las conociera, las percibiera y se perfeccionara con ellas; y queriendo demostrarle claramente que fuera de la quietud, el silencio y la reclusión no podría ser coronado con ellas, [le] dijo: «Tu clausura, si tú quieres, es el campo de los triunfos del Espíritu y el estadio en el que se trenzan esas coronas».

103. Lam. 3, 27-28. Cfr. Chabot 1898, pp. 11 y 20.

104. Mt. 6, 33.

105. Βασιλεία Θεοῦ ἐστι γνῶσις τῆς Ἁγίας Τριάδας συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νούς, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ. *Praktikós*, n.° 3, pp. 500-503.

106. Βασιλεία οὐρανῶν ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. *Praktikós*, n.° 2, 499-500.

107. Cfr. I Cor. 14, 30; I Tim. 2, 2; Hb. 12, 14.

108. Libro hoy perdido, mencionado por ʿAbdīšōʿ en su *Catálogo*. Cfr. BO III, 1, 33; *Commentaire*. II, pág. 19; Steinhardt 1968, pp. 180-192.

64. Esto quiere decir que, del mismo modo que los que trenzan coronas de flores están en la clausura de los jardines y vergeles y recogen con cuidado las flores y trenzan coronas, tú no puedes recoger las flores de las virtudes para trenzarte [fol. 25a] con ellas coronas de justicia si no habitas en quietud, construyéndote una clausura fuera de tu celda, perseverando en los trabajos que agradan a Dios, con los que es coronada tu alma. Éste es el significado de «tu clausura, si tú quieres, es el campo de los triunfos del Espíritu». Y lo que se añade: «y el estadio en el que se trenzan esas coronas» significa que, al igual que los atletas que combaten ante un rey no lo hacen fuera del círculo que les ha sido marcado y no reciben la corona si, combatiendo, el pie de alguno de ellos pisa fuera de ese círculo (de acuerdo con la reglamentación de la lucha, no reciben la corona), del mismo modo, un solitario no puede combatir ni ser coronado fuera del círculo de su celda; y si no habita en su celda en quietud ni construye a su alrededor un muro[109], como el círculo del atleta, combatiendo y luchando con las pasiones y los demonios, no será coronado por el que establece la reglamentación, Cristo Nuestro Señor, el Rey Celestial, con la corona del divino conocimiento. «Pusiste en su cabeza una corona gloriosa»[110], dice el Espíritu de los Salmos. El Bienaventurado Basilio a propósito de esto, añade diciendo: «La soledad y la privación de la relación con los hombres percibe[n] con facilidad el significado de esto; lo descubre[n] con sencillez».

65. ¿Porqué cito [tan sólo] los Libros Santos del Antiguo y el Nuevo [Testamento], los santos Doctores de la Iglesia y los Padres Solitarios, que en todo lugar mandan, enseñan e incitan a los solitarios a las conductas gloriosas de la quietud, si también [entre] los filósofos [que vivieron] antes de la venida de Nuestro Señor en la carne, algunos observaron convenientemente lo que es justo según el discernimiento natural, y de modo magnífico y sublime dieron enseñanzas sobre la quietud [fol. 25b] y el silencio? Uno de ellos, enseñó y dijo así: «De todos los libros que he leído, de todo el trabajo que he realizado con el estudio de la sabiduría, no he podido encontrar decisión tan virtuosa como la del hombre que reposa de toda labor y se abstiene de toda relación, pues su perfección se oculta de todo conocimiento [que viene] de la palabrería». Esta frase es verdadera y es grande su riqueza de significado. Abbá Antonio hizo bien añadiendo: «Verdaderamente es imposible que el conocimiento sublime alcanzado por el que permanece en quietud y silencio tras su lucha, lo conozca y perciba todo aquel que está distraído y hablando».

66. Otro filósofo, enseñando que al hombre que tiene afecto a la quietud no le conviene sólo permanecer en quietud y silencio sino también luchar contra sus pensamientos y dominar sus pasiones para llegar rápidamente a la pureza de corazón y convertirse en una morada de la sabiduría, dijo: «[En] el alma que ha refrenado la lengua del cuerpo con el silencio, resistiéndose a sus inclinaciones hacia algún hombre por medio de la reprensión, la métrica [que hay en] sus palabras es mejor que la del poeta Homero». También otro, enseñando que a los hombres sabios les conviene despreciar todas las pasiones y bellezas de este mundo, moldeándose a sí mismos en las bellezas de Dios por medio de la quietud y de la reflexión acèrca de la sabiduría, dijo: «Dios es para nosotros una ley que no sufre mutación en su Ser. A nosotros –seres racionales– por esto nos hizo mutables, ya que nuestra mutabilidad ha de tender constantemente hacia el Bien Supremo. Ese Bien Supremo consiste en que hemos de despreciar todas las bellezas pasajeras por medio del deseo de la belleza de nuestro Hacedor y rechazar todas las riquezas corruptibles [fol. 26a] por medio de la consideración de la riqueza de su conocimiento y pisotear todas las glorias perecederas por medio de la expectación de la gloria preparada por Él para los que, por medio de la filosofía, han cumplido su Voluntad durante el tiempo de su peregrinación».

109. El muro es símbolo de la impasibilidad. Cfr. *Skhólia*, n.° 12, pp. 104-105.
110. Sal. 21, 3.

[VI. 4. *Conclusión*]

67. Así pues, se ha hecho relación de estas pocas cosas acerca de la utilidad de la quietud, partiendo de los Libros Santos, los Doctores de la Iglesia, los Padres Solitarios y también de los filósofos paganos[111]. Por tanto, no conviene que los superiores de los monasterios, los padres y los hermanos que practican la quietud prohíban sus hijos y a sus hermanos el cumplir su deseo laudable: ¡Que ninguno que desea agradar a Dios por medio de las conductas del amor a la quietud desista de cumplir su deseo ya sea por causa de su juventud, su ignorancia, o la debilidad de su cuerpo!. En los tiempos antiguos, los Santos Padres permitieron habitar en la quietud a [personas de] todas las categorías y clases: hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, sabios e ignorantes. No solamente Marcos y Evagrio, los filósofos, eminencias entre los expertos, habitaron en la quietud: también Paulé el Simple y Macedonio, el que comía cebada, hombres ignorantes, simples y rudos. No solamente habitaron en la quietud hombres ancianos como Abbá Macario y otros semejantes a él: también esos dos jóvenes mártires que, en tres años, llegaron a la perfección.

68. Y no solamente habitaron en la quietud mujeres ancianas e instruidas, como la Madre Sara o la Madre Melania y otras semejantes: también aquella joven alejandrina que se encerró a sí misma en una tumba, que no conocía otra cosa aparte del Salterio y que –ni siquiera durante el tiempo de su enfermedad– permitió que su sirvienta accediera a ella [fol. 26b], sino que murió sola. [Cuando] los Padres entraron, encontraron su cuerpo seco. ¿Quién es el hombre –que se considere a sí mismo hombre– que por desánimo, miedo u otras razones, tenga temor y rehúse a habitar en quietud en un monasterio junto a muchos [otros], cuando recuerda a esa joven que se encerró a sí misma en un lugar desolado, en una tumba de muertos, estando privada del consuelo de los Libros [Santos] y del trato con los seres humanos?.

69. Si por tanto, alguno de los hermanos quiere agradar a Nuestro Señor con las deliciosas conductas del afecto a la quietud, que crea en las promesas de Cristo, nuestra esperanza, que inflame su alma con Su amor, que comience a habitar en quietud, por medio de la esperanza en Él y la confianza en su gracia, y que no tema nada. He aquí que el Espíritu de los Salmos le consuela y le da ánimo, diciendo: «¡no temas, oh solitario que te estableces en soledad gracias a la esperanza [que tienes] en tu Señor[112]!; [a] Jerusalén, las montañas la rodean[113], y el Señor, Cristo, te rodea a ti». Y, de nuevo: «Al que espera en el Señor, le ciñe la gracia del Espíritu Santo»[114]. También: «Una cohorte de ángeles del Señor circunda a los que Le temen, y Él les libra»[115]. Y además, Con cada uno de nosotros hay un ángel que nos acompaña, nos sigue, nos cuida, nos libra, reza por nosotros, ilumina nuestro intelecto, llenándolo de consideraciones espirituales y nos consuela en secreto. El solitario que habita en quietud por medio de la soledad, al que el Señor rodea, al que ciñe la gracia del Espíritu, al que circunda también una cohorte de ángeles[116] y su ángel que, en todo momento, le guarda y le consuela ¿de qué tendrá miedo?.

70. ¡Bendito sea Nuestro Señor Jesucristo, dador de la quietud! ¡y bienaventurado el solitario que la haya deseado, la haya amado y la haya abrazado, que haya resistido [fol. 27a] las primeras tribulaciones y se haya regocijado con las alegrías postreras, que haya combatido en las primeras luchas y haya sido coronado con las coronas finales!. Acabó[117].

111. Literalmente: «de afuera».
112. Literalmente: *māreh*. «su señor».
113. Sal. 124, 2.
114. Sal. 32, 10.
115. Sal. 34, 7.
116. «Al que circunda...». **P** omite.
117. **P**: «Acabó este tratado provechoso de Mār Isaac de Nínive, el sirio. Que su oración esté con nosotros, amén, ciertamente amén».

SEGUNDO TRATADO (*Dad. Q.* II)

De nuevo, del mismo santo Mār Dāḏīšōʿ, un comentario de ese dicho pronunciado por los Padres que es: «muchos corren hacia la quietud, pero, en verdad, pocos permanecen [en ella]» (dicen los Padres).

[I. Las tres fuerzas]

1. ¿Cuál es la causa? Yo digo: tres fuerzas puso el Creador en todo ser racional para la labor de la justicia: el conocimiento, el afecto y el ardor. Con la fuerza del conocimiento conocemos a Dios y la belleza de la justicia; con el afecto amamos al Creador y a la justicia y con el ardor nos llenamos de furor contra las pasiones, los demonios y todo lo que nos dificulta el afecto a nuestro Creador y la labor de la justicia. El Creador fijó estas tres fuerzas en la naturaleza de los seres racionales para la labor de la justicia, [para que éstos no actuaran] por obligación o coacción, sino de modo racional y libre. Si queremos, por medio de ellas hacemos obras buenas y –si lo deseamos–, por medio de ellas realizamos obras malas.

2. Y, puesto que todos los hombres aman la justicia por naturaleza, este afecto natural no tiene recompensa ni manifiesta la belleza secreta de la voluntad, a no ser que sea un afecto voluntario. Por esto Dios hizo la justicia dificultosa, para que, de este modo se manifestase la voluntad de los seres racionales: los que demuestran su amor hacia su Creador por medio de la labor dificultosa y trabajosa de la justicia, y los que se muestran negligentes en su amor y en cumplimiento de su voluntad a través de los trabajos, debido al afecto [que tienen] al placer y a la laxitud. Por esta razón puso el Creador muchas pasiones en la naturaleza corporal, que inclinan al alma a tender al pecado si [fol. 27b] se muestra negligente y que la coronan y la hacen victoriosa si se muestra diligente combatiendo contra ellas con esas tres fuerzas que he mencionado antes[1].

3. Por tanto, la primera causa por la que muchos corren hacia la quietud pero no permanecen en ella hasta el final es ésta: muchos ven lo gloriosa que es la labor de la justicia, lo excelente que es el elogio [que se hace] de ella y lo deseable que es su labor, que se consuma en la quietud. Y corren hacia la quietud impulsados por la emoción del afecto natural que ha sido puesto en su naturaleza, sin llevar consigo el afecto voluntario –que se demuestra con el amor a los trabajos–. No consideran que el afecto natural a la justicia no basta para pelear y combatir contra el cuerpo y sus pasiones, y contra el mundo y sus realidades deseables, a no ser que se mezcle con él un afecto voluntario, esto es, el afecto a los trabajos y a las tribulaciones, por medio de las cuales –a la manera de un utensilio artístico– se completa el arte de la justicia.

4. Éste es el motivo por el que, corriendo hacia la quietud, no trabajan en ella como conviene, se hacen indolentes por causa del desánimo, abandonan la trabajosa quietud y salen a disfrutar de los placeres: ésta es la primera causa del porqué –de acuerdo con el dicho de los Padres– muchos corren hacia la quietud pero no resisten hasta el final.

5. La segunda causa es ésta: la escasez de conocimiento de los que corren hacia la quietud. Esto es porque previamente no han aprendido de los que han adquirido experiencia, la multitud de batallas y tribulaciones provenientes de los demonios y de las pasiones que asaltan al solitario en su quietud, y de qué manera les conviene hacer la guerra sin abandonar la quietud ni huir, por muchas bofetadas que reciban en [fol. 28a] el rostro, hasta que hayan vencido y hayan sido coronados.

1. **N**: «Se han dicho». Este manuscrito omite los párrafos 3 a 7.

6. Así pues, la primera causa de porqué el hombre no resiste en la quietud es la escasez de conocimiento; el correr hacia la quietud con escasez de afecto voluntario es, consiguientemente, la segunda causa: [el que lo hace] meramente por un afecto natural a la justicia, sin traer junto a éste un afecto de la voluntad a los trabajos, ése no resiste, ya que la quietud no llega a la perfección sin los trabajos de la voluntad. El que trae consigo un mero afecto voluntario (estoy hablando del ayuno, la vigilia y el resto de trabajos de la voluntad), sin traer además junto a éste un afecto a los trabajos forzosos e inesperados (esto es, las tribulaciones que provienen de las batallas de las pasiones y los demonios), ése tampoco resiste. Ésta es la segunda causa por la cual el solitario no aguanta en la quietud, como dijeron los Padres[2].

7. La tercera causa por la que un hombre no resiste en la quietud es ésta: el debilitamiento de la fuerza del alma para el ardor natural, cosa que ocurre por la languidez y la flaqueza de una voluntad débil. Del mismo modo que la primera causa por la que un solitario no resiste en la quietud es el debilitamiento de la fuerza del afecto y la segunda causa es el debilitamiento de la fuerza del conocimiento, así también, la tercera causa es el debilitamiento de la fuerza del ardor. Puesto que el solitario no está fortalecido por la fuerza de ardor respecto a la confianza en Dios y al coraje contra las pasiones y los demonios, cuando se intensifica la pelea contra él [en el] combate, abandona y huye.

8. Del mismo modo que la salud de la fuerza del afecto es el entusiasmo constante y ardiente [fol. 28b] en el amor de Cristo y en el afecto a la justicia, y la salud de la fuerza del conocimiento es la reflexión constante sobre Dios y la meditación sobre la justicia, así también la salud de la fuerza del ardor es la esperanza firme en Dios y la fortaleza contra las pasiones y los demonios[3]. Por esto, el Bienaventurado Evagrio, mostrando las propiedades de estas tres fuerzas cuando permanecen en [buena] salud, dijo: «[A] todo aquel cuya mente está siempre en Dios, cuyo celo está lleno de su recuerdo, y todo su deseo se extiende hacia Él, Éste le acompaña: ¡Que no tenga miedo de los que le cercan fuera del cuerpo!». Él llama «mente» a la fuerza del fervor, «celo» a la fuerza del ardor y «deseo» a la fuerza del afecto.

9. Quienes corren hacia la quietud por un mero afecto natural a la justicia no resisten hasta el final; los que –junto con éste– llevan consigo a la [vida de] quietud un mero afecto a los trabajos voluntarios, tampoco ésos resisten. Los que, además del afecto a los trabajos voluntarios llevan también consigo un afecto a las tribulaciones forzosas, pero no resisten con coraje la batalla [que se da] en [la vida] de quietud con la fuerza de su ardor, tampoco ésos resisten: pues si la fuerza de su afecto y la fuerza de su conocimiento están en buena salud, pero la fuerza de su ardor está enferma, no resisten en la quietud hasta el final. Ésta es la tercera causa por la que un solitario no resiste en la quietud hasta el final.

[II. Propiedades de esas tres fuerzas]

10. Por tanto, conviene, en primer lugar, que los solitarios que tienen afecto a la quietud aprendan y conozcan qué fuerzas ha puesto el Creador en sus almas para la labor de la justicia, [fol. 29a] y cuáles son las propiedades de cada una de ellas. Han de saber que las propiedades del amor son:

11. PROPIEDADES DEL AFECTO: el fervor, el amor, el deseo, la dulzura, la emoción espiritual, el júbilo en Dios, la alegría con la justicia, el anhelo de su cumplimiento, el ansia por la expectación de la recompensa, junto con otras muchas [propiedades] semejantes a éstas, que consuelan al solitario en la quietud y le aligeran tanto los trabajos voluntarios como los forzosos.

2. Vemos que el autor ha cambiado el orden de las causas en este párrafo, respecto a como las ha presentado a lo largo de la explicación.

3. **N** retoma el texto a partir de aquí.

12. PROPIEDADES DEL CONOCIMIENTO: la fe verdadera, la reflexión sobre Dios, la atención constante del intelecto hacia Nuestro Señor Jesucristo, las consideraciones espirituales, la meditación sobre la justicia, la memoria de las gracias que Dios nos ha dado o prometido, el recuerdo de los pecados pasados y de las imperfecciones diarias, la reflexión sobre el conocimiento de las pasiones, las virtudes y la enmienda propia, juntamente con el recuerdo[4] de la hora de la muerte, el juicio, la Gehenna, el Reino y el Paraíso, y muchas realidades similares a éstas. Éstas son las cosas que dan entendimiento y sabiduría al solitario en la quietud, llenan su alma de la luz del conocimiento, cercenan de él todos los pensamientos y recuerdos dañinos, y hacen que la quietud sea ante sus ojos una realidad que nunca empalaga.

13. ADEMÁS, LAS PROPIEDADES DEL ARDOR: la esperanza en Dios y la confianza en Él, la fortaleza contra las pasiones, la valentía contra los demonios, la firmeza en las batallas, la resistencia en las tribulaciones, la constancia en el combate, la ausencia de cobardía en los trabajos, junto con muchas realidades similares a éstas que acompañan a la fuerza para el ardor del alma, que fortalecen a la mente contra Goliat y hacen huir a las huestes de los filisteos[5].

14. Por esto, los Libros y los Padres [fol. 29b] en muchos lugares nos instruyen acerca de la valentía, la fortaleza y el resto de las propiedades que el Creador puso en la fuerza para el ardor de nuestra alma. Desde los Libros ¿Qué [se nos dice]?. [Afirmaciones] como ésta: «los que confían en el Señor –por medio de la fuerza de su ardor– como el monte Sión, no serán conmovidos por la batalla de los demonios, sino que permanecerán siempre en la quietud, puesto que [a] Jerusalén las montañas la rodean, y Cristo el Señor rodea a su pueblo de solitarios en la quietud»[6]. [Al] que confía en el Señor por medio de la fuerza de su ardor natural en el interior de su celda, en la quietud, la gracia del Espíritu Santo le acompaña, dándole la victoria sobre todos sus enemigos: las pasiones y los demonios[7].

15. También los Padres nos instruyen acerca de la fortaleza y la valentía que puso el Creador en la fuerza para el ardor del alma, en orden a la labor de la justicia. Abbá Isaías dijo: «la fortaleza y el coraje[8] son la [mejor] ayuda para el alma, después de Dios». El Bienaventurado Marcos dijo: «Cuando la mente es fortalecida por el Señor con la fuerza del ardor, aleja al alma de las pasiones en las que previamente había sido aprisionada». Y Mār Evagrio dijo: «Cuando hayas sido fortalecido contra las pasiones con la fuerza del ardor, no te vuelvas altanero». Del mismo modo, el resto de los Padres nos instruyen acerca de estas tres fuerzas que puso en nosotros el Creador, y acerca de sus propiedades.

[III. Conclusión]

16. Por tanto, todo el que corra hacia la quietud llevando consigo el afecto a los trabajos voluntarios junto con el afecto a las tribulaciones inesperadas y, en el tiempo de la batalla, ataque a los malvados demonios con el fervor de su afecto, la consideración de su entendimiento y la fortaleza de su ardor, «a la manera de un guerrero que excita su celo, grita y se muestra fuerte contra sus enemigos»[9] – [fol. 30a] las pasiones y los demonios–, él los vencerá, los matará y aniquilará, gracias a la enorme fuerza de Cristo, nuestra esperanza. Y completará piadosamente su carrera, siendo coronado con la corona de la justicia.

4. Todos los manuscritos menos **N** omiten «el recuerdo».
5. Cfr. I Sam. 17.
6. Cfr. Sal. 124, 1-2.
7. Cfr. Sal. 32, 10. Aquí finaliza el tratado el manuscrito **N**.
8. Sir. *lebbā*, «corazón». Cfr. Payne-Smith 1901, c. 1877.
9. Is. 42, 13.

TERCER TRATADO (*Dad. Q.* III)

Del mismo, sobre una amonestación, y sobre las malas pasiones que destruyen la oración pura.

[Introducción]

1. Es conveniente que el solitario que ha comenzado hace poco a habitar en quietud, conozca antes de nada (desde que entra en quietud hasta que llega a la oración pura) de qué modo se curan sus pasiones y se perdonan todos sus pecados[1], de qué modo entra en la pureza de corazón, en la conducta intelectual y en la reflexión acerca de Dios y de qué manera se hace digno de la conducta espiritual.

[I. Cuatro pasiones]

2. Cuatro son las pasiones que le hacen la guerra más que cualquier otra pasión: ésas son las que dificultan al hombre la oración pura, e impiden que el solitario en quietud llegue rápidamente a la perfección. Son: la abundancia de alimento, el sueño en exceso[2], el ardor y la vanagloria. Dos de ellas son pasiones del cuerpo y [las otras] dos, pasiones del alma. Con la victoria de estas cuatro pasiones, todas las demás pasiones guerrean y vencen; con su derrota, también éstas son derrotadas y aniquiladas.

3. El que vence a la vanagloria vence también a la altivez; y cuando el hombre ha vencido al vientre, al sueño y a la vanagloria, vence también a la fornicación. El afecto al dinero, puesto que pertenece al dominio de los placeres corporales, no presenta batalla contra el que ha vencido virtuosamente a su vientre y es magnánimo. Al que odia a sus pasiones no le tortura la tristeza, ya que la tristeza nace del afecto a los apetitos y, puesto que [fol. 30b] [el desánimo] es la debilidad del alma pasional, tampoco hace la guerra el desánimo a quien esforzadamente lucha y vence a sus pasiones.

4. Por esto, los expertos Padres reunieron e incluyeron todas las pasiones en éstas cuatro que hemos señalado arriba y nos aconsejaron que lucháramos contra ellas con vigilancia y bravura, ya que con la victoria sobre estas cuatro pasiones vencemos también las batallas contra el resto de las pasiones, nos hacemos dignos de la oración pura, nuestro corazón se vuelve puro y –según la palabra de Nuestro Señor, Cristo–[3] vemos a Dios, nuestro Auxiliador.

5. Por tanto, conviene que el solitario reflexione cada día acerca de estas cuatro pasiones y vuelva su intelecto hacia ellas cada hora. Si es posible, que las escriba también ante él en un muro de su celda para que no se le extravíen del intelecto por un abatimiento provocado por los demonios; siempre que le aflija un abatimiento o una debilidad de su naturaleza y caiga por culpa de una de esas [pasiones], que se entristezca, llore y se lamente, que se golpee el rostro y se mese los cabellos de la barba o de la cabeza hasta que se acostumbre a vencerlas.

6. Y cuando venza a estas cuatro pasiones, gracias a auxilio de Nuestro Señor y a su [propia] vigilancia y diligencia, entonces entrará en el primer puerto placentero de la oración pura y de la salmodia sin distracción: pues hay muchos puertos colocados y dispuestos durante la navegación del solitario por ese mar intelectual de olas de pasiones y espíritus malignos.

1. **M** omite: «y se perdonan todos sus pecados».
2. A. Mingana lee «specially», pues sigue la lectura de **M** que se aparta del resto de los manuscritos. Cfr. Mingana 1934, pág. 119 n. 1.
3. Cfr. Mt. 5, 8.

[II. Cuatro virtudes]

7. Acerca de la oración pura. La oración pura, sin distracción ni perturbación, se perfecciona, se completa, se establece y se cuida por medio de cuatro virtudes; [fol. 31a] y por cuatro pasiones se disminuye, languidece, se destruye y se impide. Las cuatro virtudes son: el ayuno, la vigilia, la calma y la humildad: dos son del alma y dos del cuerpo (las pasiones destructivas son: la glotonería con los alimentos, el sueño excesivo, el ardor y la vanagloria, como he señalado más arriba).

8. Acerca de estas cuatro virtudes con las que se establece la oración pura (por medio de la cual, el solitario vence a todas las pasiones y los demonios), nos instruyen con claridad los maestros de los solitarios expertos: el Bienaventurado Marcos y el Bienaventurado Evagrio. El Bienaventurado Marcos, en uno de sus capítulos, nos instruye acerca de ellas diciendo: «Quien quiera dividir y cruzar el mar intelectual de las pasiones y los demonios (del modo como dividieron Moisés y los Hijos de Israel el Mar Rojo), que sea paciente, que se humille, que haga vigilias y que persevere en la vida ascética. Pues sin estas cuatro virtudes, si uno se fuerza [a sí mismo] a entrar [en este mar] estará forzando su corazón, pero no podrá dividir[lo]»[4]. Y añade: «La quietud es provechosa cuando está vacía de maldades. Si [el solitario] gracias a estas cuatro virtudes, recibe auxilio por medio de la oración, nada habrá más rápido que él [marchando] hacia la perfección de la salud»[5]. Y dice también: «La mente no puede aquietarse sin el cuerpo, ni puede superar el obstáculo [que lo separa] de estas cuatro virtudes sin la quietud y la oración»[6]. Llama «paciencia» a la calma, pues en otro lugar muestra que son una sola cosa, diciendo: «El hombre paciente es muy [fol. 31b] sabio»[7]; y también: «El que está calmo en Nuestro Señor es más sabio que los sabios»[8]. Pone la sabiduría en la paciencia y en la calma, como si fueran potencialmente una sola realidad.

9. Estas dos virtudes del alma con las que se establece la oración pura, me refiero a la calma y a la humildad, son las que enseñó Nuestro Señor: «Aprended de mí, que soy manso y humilde en el corazón, y encontraréis la calma en vuestras almas»[9]. Verdaderamente, la calma del alma y la oración pura se adquieren por medio de estas dos virtudes, como dijo Nuestro Señor, cuando las otras dos virtudes del cuerpo, el ayuno y la vigilia, se emparejan con ellas, de acuerdo con la sentencia verdadera de Nuestro Señor: «[Ese] género de pasiones y demonios no sale sino con ayuno y oración»[10], cuya fuerza y hermosura queda confirmada especialmente en la [práctica de] la vigilia.

10. Respecto a la cuarta virtud, Abbá Marcos la llama «perseverancia» y «ascetismo», y tiene la costumbre de denominar [así] al ayuno: «El que ayuna es menos tentado». Tiene este significado en otros

4. Marcos Eremita, *Opusculum II: de his qui putant se ex operibus justificari*, *Patrologia Graeca* 65, (n.° 27), c. 936: ὁ διαπεράσαι θέλον τὴν νοητὴν θάλασσαν μακροθυμεῖ, ταπεινοφρονεῖ ἀγρυπνεῖ, ἐνκρατεύεται. Ἐκτὸς δὲ τῶν τεσσάρων τούτων ἐὰν εἰσελθεῖν βιάσηται, θορυβεῖ μὲν τὴν καρδίαν, περάσαι δὲ οὐ δύναται. Dāḏīšō‘, hace más larga la cita.

5. Marcos Eremita, *Opusculum II: de his qui putant se ex operibus justificari*, *Patrologia Graeca* 65, (n.° 28), c. 936: ἡσυχία ὠφελεῖ, τῶν κακῶν ἀργήσασα. Ἐάν δὲ καὶ τὰς τέσσαρας ἀρετὰς ἐν προσευχῇ προσλάβῃ βοήθημα πρὸς ἀπάθειαν οὐδὲν αὐτῇ συντομώτερον.

6. Marcos Eremita, *Opusculum II: de his qui putant se ex operibus justificari*, *Patrologia Graeca* 65 (n.° 29), c. 936: οὐκ ἔστιν ἡσυχασαι τὸν νοῦν ἄνευ σώματος, οὔτε λύσαι τὸ τούτον μεσότοιχον ἄνευ ἡσυχίας καὶ πρυσευχής.

7. Marcos Eremita, *Opusculum I: de Lege Spirituale*, *Patrologia Graeca* 65 (n.° 147), c. 924: μακρόθυμος ἀνήρ, πολὺς ἐν φρονήσει ὁμοίως καὶ ὁ λόγοις σοφίας παραβάλλων τὸ οὖς αὐτοῦ. Prov. 14,29 (LXX): Μακρόθυμος ἀνὴρ πολὺς ἐν φρονήσει, ὁ δὲ ὀλιγόψυξος ἰσχύρως ἄφρων.

8. Marcos Eremita, *Opusculum II: de his qui putant se ex operibus justificari*, *Patrologia Graeca* 65, n.° 99, c. 944. ὁ πρᾶυς κατὰ Θεὸν, τῶν σοφῶν ἐστι σοφώτερος· καὶ ὁ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ τῶν δυνατῶν δυνατώτερος, ἐπειδὴ τὸν ζυγὸν τοῦ Χριστοῦ κατὰ γνῶσιν βαστάζουσι.

9. Mt. 11, 29.

10. Mt. 17, 21.

capítulos, como cuando dice: «El que es perseverante y asceta se aleja de la glotonería»[11]. A partir de esto se sabe que a la virtud del ayuno y a la moderación con el alimento Abbá Marcos la llama en todos los pasajes «perseverancia» y «ascetismo».

11. Éstas son[12] las cuatro virtudes: dos del cuerpo y dos del alma. Por ellas se perfecciona la oración pura, el primer puerto de tranquilidad. Conviene que el solitario reflexione sobre ellas cada día, tenga ansia [de ellas] y rece por adquirirlas, hasta que las consiga fol. 32a

[III. La oración espiritual]

12. También conviene saber que la conducta de la quietud se compone y se forma de estas tres virtudes: la fe (que [nace] de la escucha[13]), la esperanza y el amor (por el cual se manifiesta la fe personal). Desde que un hombre entra en su celda y comienza la conducta de la fe (esto es, los trabajos corporales) hasta que llega a la conducta de la esperanza (la conducta intelectual, que es la reflexión sobre Dios), con estas cuatro virtudes que han sido señaladas más arriba trabaja y combate contra las cuatro pasiones que hostigan a la oración pura, dificultando e impidiendo que llegue a la reflexión sobre Dios, que es lo que establece la conducta de la esperanza. Como ya he dicho, son virtudes acerca de tres preceptos que contienen todo precepto: A partir de ellas se establece y se adquiere la oración espiritual. El ayuno, la vigilia, la humildad y la calma. Las pasiones opuestas son: el afecto al vientre, el sueño, el ardor y la vanagloria[14].

13. Desde que el hombre comienza la provechosa conducta de la esperanza, que es la reflexión sobre Dios[15] hasta que adquiere la conducta del amor, que es la conducta del Espíritu en la que se acrecienta[16] la fe personal (que es la visión de Nuestro Señor en el Espíritu), ha de trabajar y conducirse por los tres grandes preceptos que contienen todo precepto. Son éstos: la oración sin descanso ni distracción, el rechazo instantáneo de los pensamientos malvados desde que comienzan a moverse en el corazón, y la resistencia en todas las tribulaciones y en toda tentación que le sobrevenga fol. 32b en la quietud desde las pasiones, los demonios o los hombres.

14. Cuando el solitario se haya completado y perfeccionado en esta conducta de la esperanza (que es la conducta intelectual, la reflexión sobre Nuestro Señor), se elevará y entrará en la conducta del amor[17] (que es la conducta espiritual), en la cual se manifiestan y son eminentes los frutos del Espíritu: ésos que enumera el Apóstol[18].

15. Los principales entre ellos son éstos tres: el regocijo anticipado[19] en el amor de Cristo, Nuestro Señor, y en el amor de su Padre, la humildad completa[20] y la fe personal, que es la visión espiritual de

11. Marcos Eremita, *Opusculum II: de his qui putant se ex operibus justificari*, *Patrologia Graeca* 65, n.° 24, c. 933: ὁ ἐγκρατὴς, ἀπέχειται γαστριμαργίας· ὁ ἀκτήμων, πλεονεξίας· ὁ ἡσυχος, πολυλογίας...

12. A. Mingana omitió el folio 36b de **M**, desechando las variantes de los ff. 36b-37a, y usó para su traducción los ff. 42b-43a. Cfr. Mingana 1934, pág. 122, n.1 y pp. 233-234).

13. Cfr. Rom. 10, 17; Gal. 3, 2 y 5.

14. **A**, **B**, **M** y **V** presentan de nuevo, tras la *Carta a Abkōš*, el texto de los cuatro últimos párrafos de este tratado bajo este título «De nuevo, del mismo santo Mār Dāḏīšōʿ, acerca de los tres preceptos que contienen todo precepto, a partir de los cuales se establece la oración espiritual».

15. $\mathbf{B}^2$, $\mathbf{M}^2$ y $\mathbf{V}^2$: «la virtuosa conducta de la esperanza en Dios». **A2** es ilegible.

16. $\mathbf{A}^2$, $\mathbf{B}^2$, $\mathbf{M}^2$ y $\mathbf{V}^2$: «se revela».

17. sigo la lectura de $\mathbf{A}^2$, $\mathbf{B}^2$, $\mathbf{M}^2$ y $\mathbf{V}^2$, que es la más probable. **A**, **B**, **M** y **V**: «la conducta del Espíritu».

18. Cfr. Gal. 5, 22.

19. Sir. *rahbōnāyā*, del gr. ἀρραβών.

Nuestro Señor y de las gracias celestiales por medio de la revelación del Espíritu Santo. Dice el bienaventurado Pablo: «Doblo mis rodillas y rezo por vosotros para que seáis fortalecidos en el Espíritu Santo, a fin de que Cristo resida en vuestro hombre interior gracias a la fe, y en vuestros corazones gracias al amor, mediante toda humildad del intelecto»[21].

16. Éstas son las cuatro virtudes por las que se establece la oración del intelecto, y éstos son los tres grandes preceptos que contienen [todos los demás], por medio de los cuales se establece la oración espiritual.

20. $\mathbf{A}^2$, $\mathbf{B}^2$, $\mathbf{M}^2$ y $\mathbf{V}^2$: «la humildad perfecta».
21. Ef. 3, 14-16.

CUARTO TRATADO (*Dad. Q.* IV)

De nuevo, sobre el mismo argumento

[I. La práctica del recuerdo]

[I. 1. *Utilidad de esta práctica*]

1. Si un hermano novicio entra en su celda para habitar en quietud, tiene recta intención y quiere a Dios pero no es agudo [fol. 38a] e iluminado en sus pensamientos hasta el punto de poder aprender, conocer y reflexionar de modo constante en el conocimiento[1] de los preceptos y las pasiones indicadas arriba, sino que, por su infantilidad mental y su rudeza de corazón se distrae y se disipa con cada pensamiento que tañe en él hasta que le llega el desánimo y el desabrimiento, abandonando la quietud y saliendo de su celda, que ejercite su cuerpo con trabajos corporales según su fuerza: con la vigilia, el ayuno, el servicio [litúrgico], y con el resto de los trabajos corporales, especialmente con la lectura de los libros de los Padres Solitarios.

2. Si su mente no es capaz de reflexionar sobre Dios y los mandamientos, ni de combatir contra los demonios, que haga también esto: traer a la memoria constantemente en su celda las gracias que Dios le ha otorgado, agradeciéndoselo con el amor que le es debido: ¡también los animales irracionales aman y se someten a quien obra bien con ellos!. Por tanto, si un hermano simple trae a la memoria constantemente el amor que el Señor le tiene, ese recuerdo hará las veces de la conducta intelectual, le guardará de las pasiones y le librará de los demonios, le permitirá adquirir el fervor del Espíritu, anhelando siempre a Nuestro Señor y siendo cautivado con la dulce reflexión sobre su Afecto; ese [recuerdo] le permitirá adquirir resistencia y tranquilidad en la celda. ¡Entre todas las conductas de la quietud y entre todos los recuerdos espirituales no hay nada más elevado, loable y provechoso que el recuerdo constante del Afecto de Dios y del amor de Cristo hacia nosotros!.

3. Si los solitarios cuidan constantemente este recuerdo, no serán molestados por los diablos seductores y todos podrán perseverar en la quietud: no solamente los hermanos diligentes e iluminados, sino [fol. 38b] también los hermanos simples e imperfectos en los trabajos. Pues los malvados diablos no sólo hacen la guerra a la laboriosa y sutil conducta del intelecto; también [guerrean contra] el mero recuerdo del amor que Dios nos tiene: es porque ellos saben que el hombre, gracias a este recuerdo, adquiere el hábito de cautivarse con la meditación del afectuoso amor del Señor y ansía restituirle un amor que corresponda a su Afecto.

[I. 2. *Dificultades*]

4. Si, ejercitándote en el recuerdo del afecto que el Señor te tiene, te ves molestado por las batallas de los demonios (pues, según el dicho de Abbá Macario, «cuando la mente se encuentra siempre ocupada meditando acerca del amor y el recuerdo de Dios, eso es [para los demonios] su muerte y su condenación»[2]), si sientes desabrimiento recordando el amor del Señor y rememorando sus gracias para contigo, ensancha tu pensamiento y déjale vagar en el recuerdo de todos los santos: desde el recuerdo de Abel, el justo, hasta el de todos los demás. Después de que tu pensamiento se haya iluminado y

1. **M** omite «en el conocimiento».

2. Esta cita aparece en el *Memrâ* I atribuido a Macario de Egipto en el ms. *Vat. Syr.* 126, f. 517, c.1. Beulay 1987, pp. 38 y 260, n. 19,

fortalecido con el recuerdo de las virtudes de cada uno de ellos, elévale a partir de allí[3] hasta el amor del Señor: hazle abandonar el recuerdo de los santos y lígale con el recuerdo del afecto que el Señor te tiene. Si, de nuevo, sientes desabrimiento con el recuerdo del Señor, hazle descender al recuerdo del amor que los santos tuvieron al Señor, y cuánto trabajaron y sufrieron tribulaciones por su amor.

5. Imítalos también tú, según tu capacidad, a la manera de aquella hermana alejandrina, digna de bienaventuranzas, que se recluyó a sí misma en una tumba. Cuando la Madre Melania preguntó a esta bienaventurada: «¿cómo es que no te desanimas en esta estrecha reclusión?» [fol. 39a], ella contestó y le dijo: «no me desanimo, ya que, tras recitar los salmos del Espíritu, sentándome a trenzar lino, traigo a la memoria con mi imaginación a todos los santos que complacieron a Nuestro Señor: contemplando a Simón Cefas, crucificado boca abajo por amor a Cristo; a Pablo decapitado y su sangre derramada como una libación ante Cristo; a Santiago, el hermano del Señor, que fue arrojado desde el tejado del Templo y cuya cabeza fue golpeada con un mazo de batanero como si fuera un perro porque proclamó que Cristo estaba sentado a la derecha de su Padre en los Cielos y habría de venir sobre las nubes del cielo para nuestra Resurrección; junto con el resto de los Apóstoles y mártires que fueron coronados con todo tipo de tormentos por amor a Cristo, pienso que, si Nuestro Señor mostró el amor que nos tiene con la muerte en Cruz por nosotros, y los Apóstoles y mártires mostraron su amor al Señor con todo tipo de tormentos y muertes, yo no estoy haciendo gran cosa viviendo en reclusión una vida sin pecados por amor a Cristo».

[I.3. *Un pasaje de Evagrio Póntico*]

6. Reflexiona y cavila, ¡Oh hermano simple! usando esa reflexión ardua y esa meditación provechosa (oportuna para los hermanos simples) que fue escrita por Mār Evagrio en el tratado que compuso sobre la *utilidad de la quietud*, cuyo comienzo es: «Está escrito en [el libro del profeta] Jeremías: "no tomarás mujer..."[4]». Sigue así: «Te hemos expuesto las virtudes adecuadas a la quietud: ¡escucha lo que te ordena nuestro amor!. Siéntate en el interior de tu habitáculo, recógete, recuerda el día de tu muerte, mira la condición mortal de tu cuerpo, piensa en ese terrible acontecimiento, [fol. 39b] acongójate, desprecia la vanidad de tus trabajos y vuélvete dócil y diligente para que puedas endurecer[los] por medio del virtuoso deseo de la quietud. ¡No te debilites en tu pensamiento!».

7. «Piensa en los que se encuentran actualmente en el Šeol, junto con lo demás que está dicho allí[5] acerca de la compadecencia ante el estrado de Cristo, y los tormentos de la Gehenna, en compañía de los demonios y de los criminales. [Piensa] en el regocijo de estar junto a Dios, su Cristo, los ángeles y los santos: quedarás iluminado por medio del recuerdo de la muerte, del juicio y de la Gehenna. Llora, laméntate y huye del pecado, para que no seas atormentado con los pecadores; alégrate, goza y regocíjate con el recuerdo del Reino de los Cielos y la alegría de estar con Nuestro Señor y sus santos: trabaja y sé diligente para ser digno de esa gracia y ten cuidado de no olvidar esto jamás mientras permaneces en quietud en el interior de tu habitáculo»[6].

[II. La Providencia]

8. Debes saber, amado, que –cuando te estableces en tu celda con recta intención y endureces tu quietud sin hacer caso a los placeres corporales o a la gloria humana, resistiendo las tribulaciones que te asaltan en tu celda por amor a Dios y deseo de sus gracias–, debido a esta intención pura y recta todo lo que se te dispensa (produzca alegría o pena, placer o tribulación), se te dispensa a través de un signo de la

3. Lit. «de su recuerdo» .
4. Jer. 16,2. Cfr. Evagrio, *Sententiae ad Monachos*, *Patrologia Graeca* 40, cc. 1251-1264.
5. «Que está dicho allí». Sigo la lectura de **V**.
6. Evagrio, *Sententiae ad Monachos*, *Patrologia Graeca* 40, c. 1261.

voluntad de Dios, por la intervención del santo ángel que te acompaña y te guarda por mandato de Dios mientras estás en tu celda.

9. Cuando a causa de la tribulación [fol. 40a] de la lucha sucumbes [al deseo de] salir de tu celda y buscas consuelo y placer con la compañía, la comida y la bebida, todo lo que te ocurre desde que sales de tu celda hasta que vuelves a ella, te pasa –debido al abandono de Dios– por intervención de Satán, que te acompaña y te aflige. Extiendo y explico mi discurso para que entiendas claramente esto y consigas provecho a partir de su conocimiento.

10. Durante la quietud, toda tu conducta en tu celda se divide en dos partes: las cosas realizadas por ti y las que se te dispensan. Todas [las cosas realizadas por ti] se encierran en tres: o pides perdón por tus pecados y curación para tus pasiones, o suplicas auxilio y fuerza para la labor de los mandamientos, o imploras la salvación y la liberación de las tentaciones y los demonios. Las que te son dispensadas por Nuestro Señor, por medio de su ángel, se dividen en tres: la fuerza para la lucha, el auxilio para la victoria o el abandono en tu derrota. Escribiré ahora acerca de cada una de estas cosas y las ilustraré, ya que su conocimiento es muy necesario: difícilmente podrá un hombre perseverar en la quietud hasta la muerte sin su conocimiento.

11. Cuando te estableces en tu celda y pides perdón por tus pecados y tus imperfecciones cotidianas sin duda se te concede, pues es verdadera la promesa de Nuestro Señor, que dijo: «pedid y se os dará». Cuando le suplicas auxilio en la oración para la victoria sobre las pasiones y la labor de los mandamientos, verdaderamente [fol. 40b] se te concede, ya que el Señor, que dijo: «buscad y encontraréis», es de fiar en sus palabras. Y cuando llamas a la puerta de su misericordia para pedirle salvación y liberación de los demonios y las tentaciones, se te concede sin duda, de acuerdo con la verdad de su palabra y de su promesa indefectible: «llamad y se os abrirá»[7]. Todo esto, y otras cosas similares, se desea y se realiza por ti: Dios te lo concede y te lo da si perseveras en el interior de tu celda en el placer y en la tribulación, en la alegría y en la aflicción. Se te concederá parcialmente cada día y de modo total en el tiempo oportuno, si perseveras en la quietud sin no caes en el desabrimiento ni te desanimas.

12. Desde el momento en el que sales de ella buscando placer y compañía (por causa del desánimo o la tribulación [producida por la permanencia] en la celda o por otras causas vanas e innecesarias) hasta que vuelves a ella y comienzas tu labor, todo lo que realizas y [todo] lo que te pasa (los placeres y las compañías, la comida, la bebida y la risa, la escucha de noticias buenas y calamitosas, la calumnia, la difamación, junto con las demás cosas semejantes a éstas), ocurre por dos razones: la debilidad de tu voluntad y la acción del demonio que te acompaña y te sigue.

13. Cuando eres constante en tu celda, todo lo que haces y realizas se hace y se realiza con el favor de Nuestro Señor: Dios se alegra con ello, y el ángel que está junto a ti le saca provecho y glorifica a Dios por ello. ¿Cómo [fol. 41a] no sacará provecho tu ángel con lo que realizas en tu celda, magnificando y glorificando a Dios por tu labor, cuando te vea revestido de un cuerpo mortal y corruptible, atravesado por todas partes por innumerables aflicciones y tribulaciones (que son como dardos), atribulado por las múltiples batallas de los demonios, ayunando, haciendo vigilia, recitando los Salmos, rezando y haciendo genuflexiones y postraciones?. Se lamentará y llorará por tus pecados, y pedirá misericordia a tu Señor, nuestro Padre Celestial.

14. De la misma manera que los ancianos y los padres solitarios se alegran, se benefician en su alma grandemente, glorifican a Dios e incrementan su conducta y su perseverancia cuando ven que los

7. Mt. 7, 7.

jóvenes son constantes trabajando por Nuestro Señor en sus celdas, así también se alegran los santos ángeles que están al lado de cada uno de nosotros cuando nos ven establecidos en nuestras celdas con recta intención, por el Nombre de Nuestro Señor, trabajando en nuestras ejercitaciones voluntarias y resistiendo alegremente, por su Nombre, las tribulaciones que nos vienen de las pasiones y los demonios.

15. Esto que he dicho arriba (que las cosas que te son dispensadas por Nuestro Señor en tu celda se dividen en tres: la fuerza para el combate, el auxilio para la victoria o el abandono en la caída), es verdad. Cuando eres constante en la quietud y estás ocupado en la labor de tu Señor, en ocasiones, un signo divino da una orden al ángel y [éste] te extiende un auxilio para el combate contra la pasión que te hace la guerra y contra el demonio que te combate. Cuando no vences a la pasión ni eres vencido [fol. 41b] por ella, pero estás atribulado por la batalla durante todo el día, [es] para que se pruebe tu amor por Dios; y tu buena voluntad para con tu Señor y la recta intención con la que te has establecido en la quietud se revele al ángel que te acompaña y al demonio que te atribula; y también para que sientas el amor que tienes a tu Señor y te regocijes en tu intelecto. Ésta es la causa de la tribulación.

16. En ocasiones, un signo divino da una señal al ángel y [éste] da vigor y fortalece tu intelecto para la victoria contra la pasión que te atribula y el demonio que te hace la guerra: nada más atacarte le rechazas con coraje gracias a la fuerza divina que te ha sido concedida y él huye de ti inmediatamente sin que seas tentado con la fatiga de la batalla. Esto se te dispensa para que te alegres y te regocijes con tu victoria y para que sientas en tu alma que el auxilio del ángel te acompaña, y que no has sido abandonado a ti mismo. De este modo recibes coraje para otros combates que hayan de venir y te pertrechas poderosamente contra ellos por medio de la esperanza de vencerlos. Ésta es la causa de tu victoria.

17. También en ocasiones, un signo divino ordena a tu ángel que te deje un poco de su mano para que caigas, como un padre que abandona de su mano a su hijo pequeño cuando al principio le enseña a andar, de modo que éste se cae para su beneficio. Esto te ocurre providencialmente (por mandato de Dios y voluntad del ángel) no por tu maldad, tu debilidad o por la fuerza violenta de los demonios, sino por dos razones, como dijo Abbá Macario: [fol. 42a] «Muchas veces somos abandonados para que conozcamos nuestra debilidad, pues somos humanos»[8], y también: «nos producen muchas aflicciones para que nos encontremos experimentados». Éstas son las causas de tu caída en la celda, tal y como [las] estableció Abbá Macario, cuando eres constante en tu celda y no te distraes con lo de fuera ni buscas consuelo humano.

18. Abbá Isaías dijo: «En el camino de las virtudes hay caídas», y Mār Evagrio dijo: «Si, al principio, no tenemos fuerza para vencer totalmente al pecado, no hemos de desanimarnos, perder la esperanza ni abandonar la celda: ¡cuántas veces vencemos al pecado y cuántas nos vence el pecado a nosotros!». Si un hombre no se debilita a sí mismo ni deja espacio a la pusilanimidad, sino que en todo momento invoca el auxilio de Dios para que le asista (sin que su intelecto le censure por haber dejado de hacer algo que podía haber realizado), se le concederá fuerza y auxilio para prevalecer sobre la cerviz de [sus] enemigos. Tan solo, que el alma (siendo asaltada por las tribulaciones) no escape por causa de la impotencia, ni huya de las tribulaciones buscando refugio en los placeres, esto es: cuando un solitario esté sufriendo una batalla y se vea atribulado, que no salga de su celda buscando placer, consuelo y recreación.

19. Incluso si, providencialmente, resbala y cae en una de las faltas, ha de perseverar en su celda y confiar su alma al ángel santo que está a su lado y le dirige según el mandato de su Señor; y si no se le

8. La cita parece una reminiscencia de un pasaje de la *Carta* I de Macario de Egipto: ms. *Vat. Syr.* 126, f. 529, c. 2. Cfr. Beulay 1987, pp. 38 y 260, n.20.

concede fuerza para el combate que no abandone su celda ni cuando venza ni cuando abandone y caiga, según la palabra de los Padres.

20. Cuando eres constante [fol. 42b] en tu celda por causa del Nombre de Cristo y te ocupas de la labor de sus mandamientos, alégrate, si es posible con tu caída como con tu victoria, ya que ambas se te dispensan para tu beneficio. Pero si te debilitas, eres vencido y sales de la celda, que no se alegre tu corazón aunque resucites muertos. Es como un soldado del rey que está en la batalla: aunque hiera o sea herido, derribe o caiga, venza o sea vencido, [todo] eso es un orgullo para él y le reporta una corona. Pero si se desanima, se debilita y huye del combate, le condenan a muerte aunque haga cosas buenas. Así es el solitario que es constante en su celda, en la lucha contra las pasiones y los demonios: aunque venza o sea vencido, aunque caiga o se levante, [todo eso] le reportará una corona gloriosa. Pero si se desanima, se debilita y sale de su celda, todo lo que realice (aunque se considere virtuoso) se le contará como condenación e ignominia y será el pisoteo y el lote de los demonios.

21. Que en tiempos establecidos tú salgas de tu celda para realizar algo por mandato y petición de los padres, corriendo inmediatamente después de acabar hacia tu celda, eso es un mandato espiritual y adquirirás por medio de él gran fuerza para tu establecimiento en tu celda. Pero que desees realizar algo fuera por tu propia voluntad a causa de tu desánimo y del combate con Satán, eso es una caída para ti y te supondrá una incriminación[9].

9. El texto parece interrumpirse bruscamente. No hay conclusiones ni doxología final.

QUINTO TRATADO (*Dad. Q.* V)

Nuevamente escribimos unos cuantos consejos de Mār Dāḏīšōᶜ

[I. Himno]

1. Puesto que el Bienaventurado David compuso sus comentarios de modo [fol. 43a] poético, también yo te compongo de modo poético unos cuantos consejos para mayor provecho: para que los leas en los momentos de alegría y te resulte placentero tu yugo, y para que los recites en los momentos de desánimo y disipes de ti la indolencia. Comenzaré con la sencillez, pues ése es el principio del camino de la justicia, y terminaré con tu ascensión a los Cielos y tu vida junto con Nuestro Señor, pues ése es el final de todos tus trabajos y ejercitaciones.

Renuncia por tu Señor, / hazte pobre por su riqueza.
Ayuna por Él cada día, / haz vigilias ante su puerta frecuentemente.
Recita ante Él sus Salmos, / suplícale y reza ante Él.
Permanece de pie ante Él, / ata tus manos en su servicio.
Llora y derrama lágrimas por tus mejillas, / golpéate el pecho ante Él.
Sufre y solloza por tus pecados, / pide el perdón de su misericordia.
Sufre y gime por tus deudas, / suplica misericordia y clemencia.
Dobla tu espalda con inclinaciones / frecuentes y abundantes[1].
Entona ante Él las melodías / dulces del Espíritu Santo.
Oprime tus rodillas entre tus ojos / haciendo prolongadas genuflexiones,
y golpeando tu cabeza ante su cruz / con abundantes [fol. 43b] postraciones.
Recita con consideradamente ante Él / los salmos del Espíritu Santo
y la oración que enseñó Nuestro Señor: / ¡Reza ante Él con conocimiento!.
Recógete de la distracción, / reflexiona tan sólo sobre Nuestro Señor.
Guarda tus sentidos en tu monasterio, / tus pensamientos en tu habitáculo.
Practica el ayuno vespertino, / no seas glotón con la comida.
Disminuye un poco[el deseo de] tu vientre / para que se disminuya mucho tu pasión.
Disminuye un poco tu dormir / para que se disminuyan mucho[2] tus sueños.
Disminuye un poco tus palabras / para que se disminuya mucho tu ardor[3].
Disminuye un poco tus propiedades / para que se disminuya mucho[4] tu ansiedad.
Duerme en el suelo sobre tu estera: / que un salmo esté en tu boca.
Hasta que te venga el sueño / que tu reflexión sea sobre Nuestro Señor.
Labora y trabaja en la obra de tus manos: / que un pobre consiga tu pan.
No desprecies la lectura, / no rechaces la consideración.
Ama la quietud prolongada, / estima el silencio[5] del apartamiento.
No te distraigas por fuera con los miembros corporales / ni cuando estás en tu celda.
¡Ten cuidado con tu lengua, hijo mío, / para que no te confunda ni te produzca desgracia!.
Humíllate a ti mismo a la manera de tu Señor / para que seas exaltado como Él.
Despréciate a ti mismo como Él, / para ser el compañero de su Gloria.
Sé un siervo para tus padres, / tus hermanos y los que siguen tu conducta,

1. **M** invierte el orden de los vv. 7 y 8.
2. **M**: «un poco».
3. **M**: «un poco tu ardor».
4. **M**: «un poco».
5. **M**: : «la quietud».

del mismo modo que lo fue Nuestro Señor Jesús, / el Siervo de sus siervos y sus discípulos,
para que te libere de [fol.. 44a] la servidumbre / del pecado y de los demonios[6],
y tengas parte / en su Señorío y en su Reino.
Observa los mandamientos de Cristo / para que tu corazón se alegre con su alegría,
exulte tu alma con su Afecto / y se ilumine tu mente con su Conocimiento.
«Los mandamientos del Señor son rectos», / dice el Espíritu de los Salmos,
«y alegran el corazón de quien / los observa cuidadosamente.
El mandamiento del Señor es puro / e ilumina los ojos de la inteligencia»[7]
que se alegra con el amor de Dios / y luce con la luz de la gracia.
Ama a tus hermanos como a ti mismo / y a tu Señor más que a ti mismo[8],
como te enseñó Nuestro Señor Jesús / en su Evangelio lleno de vida.
Sé bondadoso y manso, / misericordioso y compasivo;
adquiere tranquilidad y paz, / serenidad y humildad.
Cree en Dios Padre, / en Cristo y en el Espíritu Santo.
Espera en Él, ten afecto a su amor, / cree y estate convencido de sus promesas.
Ten misericordia de tu prójimo, / perdona las ofensas de tus hermanos.
Ama la tribulación y el menosprecio / y poseerás gloria y honor.
Ama la castidad del cuerpo / y abraza la pureza de corazón,
para que tu mente vea a Dios[9] / y contemples la gloria de Cristo.
Ten paciencia en las tentaciones, / y resiste las tribulaciones y las penas[10].
No salgas de tu celda / hasta el domingo.
Te lo pido a causa del amor: / no salgas a mitad [fol.. 44b] de semana;
nuevamente lo suplico a tu amor: / no salgas a mitad de semana,
para que resida en ti la fuerza de la quietud / y se alegre tu corazón con su alegría.
Ten cuidado con el fervor violento / y con la relajación que viene del Maligno.
Sea tu trabajo con discernimiento, / y tu conducta con conocimiento.
Ni disminuyas ni aumentes / tu trabajo más allá de tu fuerza,
no sea que te envanezcas o te desanimes / y huyas de tu habitáculo.
Sacude de ti la impureza de la pasión, / escupe al demonio de la fornicación.
No te encolerices con tu hermano, / ni te enfurezcas con el que tiene tu misma carne:
¡encolerízate con Satán / que te odia a ti, y contigo a tu hermano!.
No tengas miedo de los terrores / de los demonios nocturnos,
ni te asusten los desánimos / que te acompañan durante las jornadas.
¡Que no te aterrorice el malvado diablo / presuntuoso y blasfemo!
Lánzale una piedra desde la catapulta: / los versículos de los Salmos.
«¡Que vuelva tu blasfemia sobre tu cabeza, / demonio, diablo blasfemo!
¡sobre tu mollera[11] descienda / tu iniquidad, tu impiedad y tu blasfemia!».
¡Malditos sean los demonios malvados, / presuntuosos y blasfemos!
¡Nuestro Señor Jesús sea bendito, / y que yo, su siervo, me alegre con Él![12].
Ten cuidado con la vanagloria, / y con la dulzura de su incitación,
para que tu trabajo no sea vano, / y recibas como paga una talega agujereada.
Ten cuidado con el amor al dinero, / que da una vida de crueldad,

6. **N**: «del pecado, de la muerte y de los demonios».
7. Sal. 19, 8.
8. Cfr. Mt. 22, 37.
9. Cfr. Mt. 5, 8.
10. **N** omite vv. 50 a 58.
11. Sir. *beʿt rešāḵ*, lit.: «el huevo de tu cabeza».
12. **N** omite vv. 64-69.

para que no caigas en sus trampas / y no te enredes en sus lazos.
Ten mucho cuidado con la tristeza / y con el descontento, que es como las fauces del león[13],
no sea que despedaces tu conducta / y te vayas de mala manera de tu monasterio.
No des lugar [fol. 45a] al diablo / del desánimo y del abatimiento,
a fin de que no salgas de tu celda / y él se ría y se mofe de ti.
Llora delante de tu amable Señor, / derrama lágrimas de pena,
para que te responda, te dé alegría / y te libre del desánimo[14].
Mira, no te pongas por encima de tu hermano / y no reflexiones ni medites sobre sus defectos,
ni ensucies tu lengua / con la calumnia a tu prójimo[15],
ni des oído / a quienes critican a sus hermanos,
ni incrimines con tu pensamiento / a tus hermanos y a los que siguen tu conducta[16],
para que no acabes en manos de los diablos, / que se mofarán de ti y te pisotearán.
Ten cuidado también con la desesperación, / una batalla dura y difícil,
no sea que salgas de tu celda / y desciendas al aljibe de la perdición.
Revela tus pensamientos a tus padres, / con tus batallas y tentaciones,
para que tu alma se salve con sus oraciones / y se haga sabia por sus consejos,
se alegre tu alma con su visión / y quede consolada por sus palabras.
Si realizas sus mandatos / y cumples sus consejos,
vencerás a las pasiones y a los demonios / y reinará en ti la prudencia.
Escucha lo que dicen los Santos / Padres espirituales,
¡De qué manera te hacen adquirir esperanza / y llenan tu corazón de consuelo!
«Prisión es / el asentarse un hermano en su celda:
recordando a todas horas a Cristo, / cumpliendo el deseo de su Señorío».
Con esto se cumple / lo que está escrito en su Evangelio:
«En prisión estuve, / y me visitasteis»[17].
¡Mira y considera / sé sabio y adquiere esperanza!,
pues el Padre está en tu monasterio, / Cristo está en tu intimidad
y el Espíritu Santo santifica tu habitáculo / ¡Bienaventurado serás, hermano,
cuando estés de pie [fol. 45b] en el Juicio, a la derecha / de Nuestro Señor, el Señor de la Gloria,
Jesús, el Rey Celestial, / y te hable, y alegre tu corazón
emitiendo su voz, llena de vida / ante los ángeles y los santos:
«Ven, bendito del Padre / pues en prisión –en tu celda–
estuve, y / viniste a visitarme»! .
«Por tanto, asciende al Cielo conmigo, / y vive junto a mí en el Reino Excelso».

2. He compuesto de modo poético estos consejos para ti, hermano en Nuestro Señor, para que los leas y observes en los momentos de alegría y para que los recites con tonos[18] de lamentación en los momentos de desanimo, cuando los demonios te afligen con sus ataques, para que te olvides de tu aflicción y exulte tu alma con la esperanza. Observa diligentemente estos mandatos durante toda la semana mientras estás en la celda.

13. Cfr. Sal. 22, 21.
14. N omite vv. 74-79.
15. Aquí termina N.
16. Cfr. v. 30.
17. Mt. 25, 36.
18. Sir. *qālā*. Hace referencia al tono musical con el que se recita un himno compuesto de estrofas métricas. Cfr. Mateos 1972, pp. 493-494.

[II. Disciplina en el domingo]

[II. 1. *Antes de salir de la celda*]

3. Cuando repique la campana de la comunidad llamándote para ir al monasterio (de acuerdo con el honor [debido] al santo día del domingo) para recibir los Vivificantes Misterios, un poco antes del tañido ordena tus asuntos, cierra las puertas, siéntate alrededor de una hora y reflexiona acerca de cómo guardarás a tus sentidos exteriores y a tus impulsos interiores de las ocasiones de pecado que se encontrarán contigo en el camino y en el monasterio, hasta que vuelvas a tu celda.

4. Cuando repique la campana, impulsa a tu alma rápida y brevemente con el fervor del amor, junto con el temor, cae de rodillas ante el Crucifijo y reza la oración del Padre Nuestro con consideración, con conocimiento y sin distracción, diciendo así: [fol. 46a] «Señor Nuestro y Padre Nuestro que estás en el Cielo, haznos dignos de santificar, glorificar y ensalzar tu Nombre continuamente y sin distracción, durante la noche y durante las jornadas; haznos dignos de tu Reino, por tu gracia: de tu Visión, de tu amor y del amor de tu Hijo y tu Espíritu. Haznos dignos de cumplir tu Voluntad, con la fuerza de tu Espíritu, en la tierra como en el Cielo. Danos hoy el pan de nuestra necesidad, y perdónanos nuestras deudas y pecados por tu Misericordia. Danos fuerza para amarnos mutuamente, según tu Mandamiento y tu Voluntad, y no nos pongas en tentación sin tu auxilio, sino líbranos de las pasiones y sálvanos de los demonios por tu gracia: pues tuya es [la capacidad] de darnos tu Reino la fuerza de tu Espíritu y la Gloria, para que te glorifiquemos en el Cielo y en la tierra, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por los siglos, Amén».

5. Después de haberte arrodillado[19], álzate, saluda y besa a Nuestro Señor en la Cruz y haz diez postraciones. Cree y estate cierto de lo que te digo: del mismo modo que cuando aparece el sol sobre la cruz y tú le suplicas y le besas, tu mirada percibe la luz [del sol] y tus labios su calor, aunque aquél esté en el firmamento y el crucifijo sobre el muro, así (y en mayor medida), estando sentado el Hombre de Nuestro Señor Jesucristo según la Carne en el Trono de la Majestad en el Cielo (según la proclamación del Bienaventurado Pablo[20]), su fuerza, su gloria, su acción y su poder están en el crucifijo, y tú besas y abrazas con afecto al Señor como está escrito: «¿quién es como Nuestro Señor Jesucristo, que se sienta en lo alto y mira lo profundo, en el Cielo [fol. 46b] y en la Cruz?»[21]

[II. 2. *El trayecto hacia el monasterio. Los actos comunitarios*]

6. Cuando hayas salido y hayas cerrado la puerta exterior de tu celda, quédate en pie un momento ante la puerta, eleva tus ojos, tus pensamientos y tus manos hacia el Cielo y di así: «Señor Nuestro Jesucristo, coloca un guardián en mi boca y un guardián en mis labios, para que mi corazón no se vuelva a las palabras malvadas, ni haga yo iniquidades»[22]. Haz el signo de la santa cruz sobre ti mismo y sobre la senda por la que vas a andar, y recorre tu camino hasta el monasterio mientras recitas de modo tranquilo y silencioso el Salmo «inclina tu oido, Señor, y respóndeme»[23]. Acostúmbrate a no mirar más allá de un codo[24] (o, como mucho dos) de tu senda, ya sea a la derecha o a la izquierda. Sé un buen ejemplo para todos los que te vean durante la noche y el día del santo domingo, con tu postura modesta durante la

19. Sir. *syām burkāk*. Inclinación que se hace tocando el suelo con las manos, pero no con la cabeza ni con las rodillas. Cfr. Mateos 1972, pág. 88, n. 2; 498.

20. Cfr. II Cor. 5, 16; Hb. 8, 1 y 12, 2.

21. Cfr. Sal. 113, 5-6.

22. cfr. sal. 140, 3-4.

23. Sal. 17, 6.

24. Sir. *ʾamtā*. Por el arameo talmúdico sabemos que el codo era la medida equivalente a la distancia entre el codo y la punta del dedo corazón. Cfr. Jastrow 1900, pág. 75; Payne-Smith 1901, c. 222.

liturgia, tu atención durante la oración y tu silencio en el refectorio. Toma un buen ejemplo de todas las virtudes de tus padres y hermanos: y si alguno tiene una imperfección, no la veas ni la juzgues.

[II. 3. *Acción de gracias al volver a la celda*]

7. Tras volver en paz a tu celda, cae inmediatamente de rodillas ante el crucifijo y reza la oración del Padre Nuestro tal y como está señalado arriba. Pronuncia también palabras de acción de gracias compuestas por ti, y da gracias a Dios porque te ha guardado y preservado de los pecados, los deslices y las tentaciones y te ha traído a tu celda con paz y alegría de corazón. Si perseveras durante la quietud en estas ejercitaciones y consejos [fol. 47a] y no te desanimas, tu pensamiento ascenderá por las tres etapas: los trabajos del noviciado, la lucha del medio y las coronas de la vejez, y serás digno de la alegría en la celda, el placer en el Paraíso y el regocijo en el Reino por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo.

[II. 4. *Cuidado en la elección del compañero*]

8. Por consiguiente, persevera en la quietud en tu celda con constancia hasta que resida en ti la fuerza de la quietud y te regocijes con sus frutos. No sigas a un hermano joven como tú, pues te distraerá y te hará rondar de monasterio en monasterio, de pueblo en pueblo y de región en región, haciéndote perder la vida; ni a un hermano que critica a tus hermanos delante tuyo, ni al que te haga abandonar tu quietud, tu liturgia de las Horas y el cumplimiento de tus cánones. Permanece constantemente junto a la puerta de la celda de un anciano trabajador que sea experto y tenga afecto a la quietud, para que te enseñe alguno de sus caminos y tú sigas sus pasos y le imites.

[III. La vigilia nocturna]

[III. 1. *Introducción: importancia de la vigilia nocturna*]

9. Hijo mío: no seas negligente en el cumplimiento de la liturgia de las Siete Horas que fue establecido, por voluntad del Espíritu santo, por el Sínodo Ecuménico de los Trescientos Dieciocho Santos Padres[25]. Cuida y realiza especialmente la liturgia y la oración de la noche, pues por medio de ella se te concederán todas las gracias. De hecho, todos los dones espirituales y los distintos beneficios que se concedieron a los Santos Padres, Dios, que es rico en dones, se los concedió por medio de la vigilia y de la liturgia nocturna.

[III. 2. *Diligencia en el momento de levantarse*]

10. Cuando [fol. 47b] el Señor te llame –como dijo Abbá Isaías– por medio del ángel que te acompaña para cuidarte y enseñarte, levántate inmediatamente con atención y cuidado, arrodíllate ante el crucifijo y reza la oración del Padre Nuestro. Ponte de pie, abraza y besa el crucifijo con sentimiento y amor; y mientras lo estás besando, di así: «¡Gloria a Ti, Señor Nuestro Jesucristo, Hijo del Padre, que fuiste crucificado por nosotros! Contigo tenemos la salvación de los diablos, con tu Sangre el perdón de los pecados y con tus llagas hemos sido curados de las pasiones». Besa a Nuestro Señor en el crucifijo: dos

25. Cfr. *Canons of Marûṯâ*, pág. 98). Es el Concilio de Nicea (325), que fue oficialmente aceptado por la Iglesia de Oriente en el Sínodo de Mar Isaac, celebrado a comienzos del año 410. En las actas de este Sínodo de Mar Isaac, tras la versión siríaca del Símbolo Niceno, se presentan 21 cánones que no coinciden totalmente con los nicenos. Otros 73 cánones que aparecen en las mismas actas están inspirados en la disciplina de la iglesia griega del S.IV. Cfr. Leclerq 1907, pp. 503-528; Ortiz de Urbina 1965, pp. 121 y 122.

veces en los clavos de su pie derecho y dos veces en los clavos de su pie izquierdo, y en cada beso di: «¡seamos curados con tus llagas!»[26], hasta que tu corazón se conmueva y arda en afecto a Él.

[III. 3. *Importancia de la postura*]

11. Arrodíllate de nuevo ante el crucifijo y ponte de pie en medio [de la celda] sin apoyarte sobre un bastón (a la manera de los ancianos) o sobre el muro (a la manera de los enfermos); más bien, permanece sobre tus dos pies en medio [de la celda]. Conozco a hermanos que cuando están de pie en sus celdas durante la vigilia, atan los dedos pulgares de sus pies el uno con el otro con un cordón de lino y así permanecen de pie, con atención y cuidado: ¡permanece de pie también tú con atención y cuidado[27]!.

12. Signa tu boca con la Cruz y comienza, diciendo así: «he comenzado [fol. 48a] a hablar ante Ti, Señor Nuestro Jesucristo, yo, que soy polvo y ceniza, estiércol y suciedad, gusano y no hombre, repulsión de los hombres y desprecio de todos[28]». Alza tu voz con el grito espiritual de la mente, y reza esta oración, diciendo así: «¡Auxíliame, oh Dios, Salvador nuestro, para que te ame y observe tus mandamientos. Sáname y líbrame de mis pecados y mis enemigos, por tu Nombre[29], a través de las oraciones de tus ángeles y de tus santos!», hasta que alcances la medida de los ancianos trabajadores que hacen una glorificación y una doxología al final de cada salmo y que, con dificultad, recitan sólo diez salmos durante la extensa vigilia de la medianoche ([que dura aún] más), a causa de los prodigios que les sobrevienen por la gracia: llanto, lágrimas, suspiros, sentimientos espirituales, consolaciones divinas, visiones y revelaciones del Espíritu.

[III. 4. *Modo de recitar los salmos*]

13. Mientras seas novicio y joven, al final de cada *marmīṯā*[30] y al final de todo *šubḥā*[31] cada tres *marmyāṯā*, haz con un tono de lamentación la glorificación y la oración que está indicada más arriba, que dice así: «¡Auxíliame, oh Dios, Salvador nuestro, para que te ame y observe tus mandamientos. Sáname y líbrame de mis pecados y mis enemigos, por tu Nombre, a través de las oraciones del santo ángel que me cuida!». Hasta el final de tu servicio, tras cada *šubḥā*, busca refugio tan sólo en las oraciones de tu ángel; y cree con certeza que [fol. 48b] todo lo que le ocurrió al Pueblo de Israel por la Providencia de Dios fue dispensado por medio del ángel Miguel[32]. Y todo lo que se te dispensa desde el momento de tu nacimiento hasta tu muerte y tu resurrección, se dispensa por medio del santo ángel que te cuida. Por esta razón, le debes honor y amor, junto con temor: has de buscar refugio en sus oraciones y no apenarle con tu debilidad.

[III. 5. *Interpretación espiritual de los versículos que se recitan*]

14. Cuando, durante la vigilia, te alces en oración en tu celda, contempla tu propia pequeñez y la grandeza de Nuestro Señor en la Cruz. contempla con el intelecto al ángel que está a tu derecha y al diablo que se alza a tu izquierda. ¡Has de comprender con consideración espiritual todo versículo que sale de tu

26. Cfr. Is. 53, 5; I Pe. 2, 24.
27. **V** omite esta invitación final.
28. Sal. 22, 6.
29. Cfr. Sal. 79, 9.
30. Término que designa la división de los salmos que se utiliza en la recitación litúrgica. Concretamente, los salmos se dividen en 57 *marmyāṯā* (60, si se cuentan los cánticos). Cada *marmīṯā* suele constar de tres salmos, aunque este número puede variar. Si se cantan varias en una misma celebración, los tonos varían de unas a otras. Cfr. Mateos 1972, pág. 491.
31. Oración de doxología que se añade al final de cada grupo de salmos. Cfr. Mateos 1972, pág. 499.
32. Cfr. Dan. 10, 13 y 21; 12, 1; Judas, 9; Ap. 12, 7-12.

boca, sin distraerte!. Al recitar el salmo «Líbrame, oh Dios, de la mano del impío, de la mano del inicuo y del malvado»[33], al decir «oh Dios», contempla a Nuestro Señor en la Cruz; al decir «líbrame», contémplate a ti mismo, y al ángel que se alza a tu derecha, por cuya mano eres librado; y al decir «de la mano del impío, de la mano del inicuo y del malvado», contempla con tu imaginación al demonio malvado que se alza a tu izquierda, que te odia y te hace la guerra. Cuando recites «sean avergonzados y confundidos juntamente los que desean mi mal y los que se alzan contra mi sean vestidos de confusión»[34] [...] contempla a Satán [fol.. 49a] [...][35].

15. Al recitar «glorifiquen y se alegren los que desean mi victoria»[36], contempla con tu imaginación al santo ángel que te auxilia, y a los santos ángeles, sus compañeros, cuando van a él para honorarte y alegrarse por tu conducta. Cuando recites «digan siempre "el Señor es Grande" los que desean la paz de su siervo»[37], contempla con tu intelecto a Nuestro Señor en la Cruz. Y cuando recites «que los demonios sean malditos y Tú, Señor Nuestro, bendito; y que yo, tu siervo, me alegre contigo»[38], con ese «sean malditos», contempla a los demonios, con ese «seas bendito» contempla a Nuestro Señor, y con ese «tu siervo», contémplate a ti y a tu ángel. Si el demonio malvado se encoleriza y te turba con sus visiones o con sus provocaciones, no temas, no te agites, no te perturbes ni te inquietes; más bien, contempla a Nuestro Señor en la Cruz y ten fe y confianza en el santo ángel que se alza a tu derecha para auxiliarte y cuidarte: rápidamente perderás el miedo y te llenarás de alegría. Actúa de este modo cuando reces, al final de cada *šubḥā*.

16. Cuando en la oración gritas a Nuestro Señor: «¡Auxíliame, oh Dios, Salvador nuestro, para que te ame y observe tus mandamientos. Sáname y líbrame de mis pecados y mis enemigos, por tu Nombre!», con ese «auxíliame, oh Dios», contempla a Nuestro Señor; con ese «sáname y líbrame», contémplate a ti mismo; con ese «de mis enemigos», contempla a Satán, que se alza a tu izquierda; y con ese «por medio de las oraciones del santo ángel que me cuida», contempla [fol.. 49b] a tu ángel guardián que se alza a tu derecha. Aplícate a ti mismo todo versículo o salmo en el que haya dolor o penitencia, como si fueras tú quien hubiera pecado: suplica, implora, sufre y pide misericordia de este modo.

17. Recitando los salmos y rezando así, no te sobrevendrá el sueño, ni te perturbará la distracción en los pensamientos, ni te atemorizará el diablo, ni te vencerá Satán; durante tu oración y tu recitación de los salmos, tu intelecto se iluminará con la consideración y se fortalecerá con la esperanza y derramarás dulces lágrimas, mezcladas con alegría y afecto. Al final de tu servicio te alegrarás en Dios con una alegría que no tiene parangón en la creación, como un hombre que ha adquirido una porción de vida en su alma. Por medio de tu alegría en la vigilia, en la recitación de los salmos y en la oración se te hará leve el trabajo diario de la liturgia de las Horas: de este manera, a través de los constantes trabajos cotidianos que haces en la quietud, habitarás en el poderoso secreto de Cristo hasta [que llegues] a la Casa de Dios.

[IV. Últimas advertencias]

[IV. 1. *La lucha y la perseverancia*]

18. Junto a estos trabajos corporales que realizas, aprende poco a poco también [cuáles son] las luchas del intelecto, por las cuales adquirirás la pureza de corazón que contempla a Dios por medio de la

33. Sal. 71, 4.
34. Sal. 35, 26.
35. El manuscrito **A** está roto, y **B**, **M** y **V** presentan en este lugar una laguna.
36. Sal. 35, 27.
37. Sal. 35, 27.
38. Cfr. Sal. 109, 28.

Revelación de la Luz. Cuando estabas en el cenobio, tu adversario te hacía la guerra principalmente con las acciones y las palabras; sin embargo, desde este momento, más que con las palabras y las acciones, te combatirá con pensamientos malvados [fol.. 50a]. Si lo deseas obtendrás una completa victoria sobre él, con la fuerza de Cristo Nuestro Señor, el que te da la victoria[39]. Cuando te afecte un pensamiento de un deseo y te haga temer [...][40] o por la cólera contra el hermano (pues, al comienzo de la quietud, te hace la guerra principalmente con estas dos pasiones), mira: no te maravilles, no sucumbas ni desfallezcas ante tu enemigo que odia a tu Dios. No enfadés a Cristo el Señor, Señor de la Gloria, que fue crucificado por ti, enojando al santo ángel que está de pie a tu derecha para ayudarte y guardarte y siendo ingrato a todos esos trabajos, amor y oraciones que cada día presenta a Dios por ti.

19. No, hijo mío: no seas ingrato al amor que Nuestro Señor te tiene ni al trabajo del ángel pedagogo que está a tu lado; más bien resístete, azúzate, censúrate[41], escupe al demonio –tu rival– y dile con la sonora voz de tu empeño: «que tu ardor descienda contigo a la perdición, demonio abominable; que descienda contigo a la Gehenna, diablo malvado. Pues ¿Cambiaré el Evangelio de amor de Cristo por el afecto a las pasiones?». Con celeridad y premura álzate impetuosamente, cae poniéndote de rodillas ante la Cruz de Nuestro Señor y pide auxilio y misericordia. Nunca mires ni consideres esa imagen que se perfila en tu corazón (sea una mujer con deseo o un hermano con furor): antes bien, [...][42] esa visión, expúlsala de tu intelecto y procúrate recuerdos provechosos: el recuerdo de la muerte, el recuerdo del Šeol –la morada de los pecadores–, el recuerdo de la Gehenna eterna o el recuerdo de las penas, las aflicciones y las pruebas pesadas y terribles que sobrevienen también a los hombres por causa de esas pasiones.

20. No te relajes de ninguna manera, ni te canses de los trabajos [...][43] [fol.. 50b] la lucha contra el pecado, ni dejes que permanezca en tu corazón ningún pensamiento ni a ningún recuerdo de realidades malas que borre, cancele y expulse de tu alma todos esos recuerdos fuertes y virtuosos. A esos recuerdos

39. Aquí se aparta el texto de los mss. **B** y **M**, que concluyen el tratado del siguiente modo: «Mira tu alma, y no te distraigas con esta apariencia (cuya belleza es vana). A todo aquel que tiene afecto a este mundo no lo mires ni converses con él, pues la muerte está cerca y, dondequiera que te encuentre, te llevará. ¡Ven!,¡pidamos misericordia al Señor de la Misericordia!. ¡Ay de nosotros si abandonamos este mundo sin llevar con nosotros las hermosas conductas que agradan a Dios!; ¡verdaderamente, ay de nosotros si abandonamos esto sin nada, y sin tener nada Allí!.¡Ay de nosotros, verdaderamente, ay de nosotros si Cristo nos rechaza: "no os conozco. Apartaos de mí, obradores de iniquidad"! (Mt. 7, 23). "Muchos me dirán aquel día: '¡Señor, Señor!: ¿No hemos vestido sayal en tu Nombre, y en tu Nombre hemos comido el pan de la vagabundez?' Y yo les responderé: '¡No os conozco, hombres carentes de conductas!'" (cfr. Mt. 7, 22-23) . Por tanto, supliquemos de Dios un intelecto que le tenga reverencia, un pensamiento que se mueva por el estupor ante su grandeza, una mente que medite con pasión humilde, y una inteligencia que se empape en un sentimiento de dolor. Si estás privado del recuerdo de estas consideraciones mereces todas las lágrimas, pues eres monje sólo de nombre. ¡Ay de ti, miserable, que eres por voluntad propia como un muerto sin sentimiento, que ni ve la verdad, ni escucha la realidad, ni entiende con sentido!. ¡Ay de ti, miserable! ¿Quién llorará tu muerte si estás muerto para la Vida Verdadera?; ¡Ay de ti, desgraciado! ¿Quién será capaz de llorar tu vida?; ¡Ay de ti, miserable, que has perdido todo! ¡Derrama lágrimas sobre tus pecados! ¡He aquí que el final ha llegado, y ha venido la hora de despertarnos de nuestro sueño!; ¡Oh, miserable: la hora de tu partida se ha presentado, y has de abandonar, con las manos vacías y sin poseer nada, todo lo que existe en el mundo!. Querido, créeme pues te estoy diciendo la verdad sin ambages: no [se puede poner] la confianza ni la esperanza en las cosas visibles, ni en el hombre, ni en todo lo que posee, ni en este mundo, ni en sus bienes, pues "el hombre pasa a la manera de una sombra, a la manera del vapor..."(Sal. 39, 7). Así pues, amado, de modo conciso hemos dibujado ante ti una imagen y una visión que hemos tomado de los Libros Santos en orden al viaje de tu verdadera vida. Te hemos dado a conocer los modos y los métodos, y también las recompensas que han sido puestas ante ti por la Justicia [de Dios] al final del viaje por los Dos Caminos, para que rápidamente retrocedas del viaje por el ancho camino que lleva al Šeol y al tormento eterno, te esfuerces por entrar por la puerta estrecha, avances laboriosamente por el angosto camino y alcances lo que por ti alcanzó Jesucristo: ¡A Él, juntamente con su Padre y el Espíritu Santo, la Gloria, el Honor, la Adoración y la Exaltación, por los siglos de los siglos!. Amén.»

40. Aunque los mss. **A** y **V** no presentan lagunas en este punto, por el sentido de la frase está claro que falta la primera parte de la disyuntiva.

41. Lit.: «resiste tu alma y azuza tu ser y censura tu persona».

42. **A** es ilegible; **V** omite el verbo.

43. **A** está roto en este punto. **V** presenta una laguna.

añade la recitación de los salmos, la oración apasionada y la reflexión acerca de Dios: entonces contemplarás que el pensamiento demoníaco se desvanece como humo y se disuelve como cera ante el fuego del temor de Dios. Si combatiendo valientemente de este modo vences a tu enemigo, no te ufanes ni te enaltezcas. Si, por desgracia, eres vencido, no se ha de truncar tu esperanza, no has de salir de tu celda ni huir de tu lucha. Considera más bien cómo un duro guerrero y un bravo contrincante, aunque reciba heridas sobre sí durante la severidad de la batalla, no se da la vuelta para huir: permaneciendo con constancia en ella, golpea al contrincante con violencia. Cayendo de espaldas a tierra, se extiende con destreza para derribar y tender debajo suyo a su adversario que está sentado sobre él: el caído derriba, el derrotado derrota y el vencido vence. Compáralo también con un mercader diligente y sabio que, al hundirse su barco en el mar y encontrarse con pérdidas [...][44] se queda parado y se descuida, sino que pide prestados unos *zūzē*[45] [...][46] y navega por el mar con la esperanza de [obtener] provecho.

21. Si éstos –siendo sus batallas corporales y sus negocios terrenos– trabajan y combaten así, ¡cuánto debes trabajar y combatir tú con atención y diligencia, si tu negocio es espiritual y tu combate es con los enemigos de tu Creador!. [fol. 51a] Persiste y lucha con toda tu fuerza por amor a tu Dios, a causa de todas las gracias [que has recibido], no sea que, dejando de realizar trabajos y heroicidades, abandones el combate contra las pasiones, los demonios y el pecado. Si a causa de tu falta de voluntad debido a la debilidad de la naturaleza y al poder de sus enemigos, los demonios, pierdes y caes, no temas: que no se trunque tu esperanza; no huyas de la lucha y abandones tu celda y tu quietud saliendo, distrayéndote y cesando los trabajos.

22. He aquí dos realidades que te han sido dadas por disposición de Nuestro Señor Jesucristo, que hablan por Él en la tierra hasta el día de su revelación: la Cruz que se venera en la celda y los Misterios perdonadores en el monasterio. Siempre que estés en tu celda y te acometa una batalla de los demonios y las pasiones, mira con fe a Nuestro Señor en la Cruz, tal y como antaño miraron los judíos a la serpiente cuando estaban enfermos; rápidamente te curarás de la mordedura de los demonios, tal y como se curaron ellos de la mordedura de las serpientes[47]. Si eres vencido y pecas, álzate y cae sobre tu rostro, llora ante la Cruz, pide perdón y misericordia y atiende con fe a la voz de vida de Cristo que habla contigo desde la Cruz y dice: «del mismo modo que Moisés elevó la serpiente en el desierto, así será elevado el Hijo del Hombre en la Cruz»[48]. «Si crees en mí, pecador, no perecerás: tendrás[49] con el perdón la vida eterna»[50]. El domingo, cuando bajes al monasterio, atiende y escucha con los oidos de la fe lo que te dice el mandato de Cristo desde el altar: «esto es mi Cuerpo, que ante ti se parte para el perdón de los pecados, oh pecador. Ésta es mi Sangre que por ti se derrama [fol. 51b] para el perdón de los pecados, oh penitente»[51]. «Si comes mi Cuerpo y bebes mi Sangre con fe y arrepentimiento, en mí permaneces y yo en ti. Y yo te resucitaré en el último día»[52].

23. Cuando recibas la curación de tus enfermedades y seas confirmado en tu esperanza, vuelve de nuevo a tu celda, a tu quietud, a tu trabajo y a tu lucha excelente; no ceses, no reposes ni descanses de reflexionar[53] sobre el amor de Nuestro Señor y el cumplimiento de sus mandatos. Si te oprime el demonio

44. **A** está roto en este punto, y **V** presenta una laguna.
45. Es el nombre de una moneda, que se compara con el dracma. Cfr. Payne-Smith 1901, cc. 1097-1098; Jastrow 1900, pág. 385.
46. **A** está roto en este punto, y **V** presenta una laguna.
47. Cfr. Nm. 21, 8-9.
48. Jn. 3, 14.
49. **A** y **V**: «no tendrás».
50. Cfr. Jn. 3, 15.
51. Cfr. Mt. 26, 26 y 28; I Cor. 11, 24.
52. Cfr. Jn. 6, 54-56.
53. Literalmente: «de la reflexión».

del desánimo y deseas salir de tu celda a mitad de semana, censúrate a ti mismo diciéndote: ¡Oh, diablo! Si no posees la quietud perfecta de los anacoretas y estás privado de la quietud de los reclusos, ni has adquirido tampoco la quietud de los que observan los Septenarios y te acobardas de la quietud breve de los días de la semana –esto es, cinco días–¿porqué has salido del mundo para hacerte solitario?.

[IV. 2. *Conclusión*]

24. ¡Bienaventurado sea el solitario que ha resistido en su celda hasta la hora de su muerte y no le venció el demonio del desánimo y salió fuera!. ¡Bienaventurado sea el solitario al que oprimieron las pasiones y torturaron los diablos, pero no anheló la consolación exterior hasta la hora de su muerte!. ¡Bienaventurado seas, hijo, aquel día en el que te llegue la hora de la muerte en tu celda y, al mismo tiempo, viaje tu alma y sea llevada al Paraíso, delante de los ángeles y los espíritus puros que llegaron a la perfección!. ¡Bienaventurado seas, amado, en aquel día en el que tus hermanos hagan descender tu cuerpo a la tumba entre salmos y glorificaciones, y los ángeles eleven tu alma al Paraíso entre alabanzas y glorificaciones, ya que perseveraste en la quietud hasta la hora de tu muerte y resististe a todos los que te oprimían por amor a Nuestro Señor!. ¡Bienaventurado seas, hijo, si comes tu pan en soledad en tu celda todos los días de tu vida y no [fol. 52a] deseas las mesas que hay fuera!. Si comes tu pan en soledad en tu celda todos los días de tu vida, Dios te dará el don loable de comer a Cristo con tu pan y beberlo con tu bebida, con glorificación, agradecimiento y alegría espiritual. Si deseas las mesas que hay fuera, Satán te dará el don indecente de comer a tu hermano mientras comes el pan, mediante la calumnia, y beberle con la difamación junto a la bebida embriagante[54].

25. ¡Bienaventurado sea el solitario que haya vencido el desánimo con la resistencia y las lágrimas y haya aguardado la alegría que se recolecta por medio del desánimo, al que no haya vencido el diablo del desánimo ni le haya empujado con el ruido de su bocina, haciéndole salir de su celda con vergüenza e ignominia!. ¡Bienaventurado sea el solitario al que habló el diablo del desánimo, al que provocó el diablo de la vanagloria, al que aterró el diablo del temor, al que tentó el diablo de la fornicación, pero él haya resistido en su celda hasta el día de su muerte, como los mártires de la cárcel, por amor de Dios en Nuestro Señor Jesucristo!. ¡Bienaventurado sea el solitario que haya litigado con las pasiones y haya combatido con los demonios por el mandato de Dios, que estableció la lucha y prometió la corona!: oprimió y fue oprimido, atacó y fue atacado, hirió y fue herido, cayó y derribó, fue vencido y venció, pero no dio la espalda y huyó de su celda hasta la hora de su muerte. ¡Alégrate y exulta en Nuestro Señor Jesucristo, solitario que tienes afecto a la quietud, pues has sido hecho digno, por bienaventuranza, de la deseable quietud en la que Dios es glorificado[55]: pues suya es la Gloria por siempre jamás. Amén.

54. Sir. *maštay šaḵrā*. Bebida muy embriagante hecha con licor de dátiles mezclado con vino, sobre la cual no se puede pronunciar la bendición: cfr. Jastrow 1900, pág. 1576. Tampoco puede ser usada para la celebración eucarística: cfr. Payne-Smith 1901, c. 4160. Véase también *ʿaraq* en Dozy 1881, II, pág. 120.

55. Lit.: «es glorificado con la gloria».

ÍNDICE ONOMÁSTICO

1. *Personajes citados*

ʿAbdīšōʿ bar Bʿerīkā (ʿAbdīšōʿ de Nísibe): 15, 18, 19, 23, 134 n. 72, 142 n. 108.
Abel: 153.
Abkōš: 18, 18 n. 22, 19, 19 n. 31, 20, 21, 22, 24, 24 nn. 49 y 50, 25 n. 54, 29 n. 1, 39, 94, 151 n. 14.
Abrahán (Mār): 15, 16, 34.
Abrahán Echelensis (ʾIbrahīm al-Ḥāqilānī): 23, 23 nn. 41-42.
Abrahán de Naṭpar: 127 n. 28.
Afraates: 37.
Albert, M.: 19, 24, 29.
Al-Ġazālī: 42 n. 105.
Antonio el Grande: 25, 124 nn. 11 y 12, 129, 141, 143.
Arsenio: 124 n. 12.
Assemani, José Simón: 15, 23, 23 n. 43.
Bābay el Grande: 16, 16 nn. 9 y 10, 22, 34, 124.
Barḥadbʿšabbā ʿArbāyā: 16.
Bar Bahlūl: 30 n. 16.
Basilio el Grande: 142, 143.
Bedjan, Paul: 22, 47.
Beulay, R.: 38.
Brock, S.: 29.
Casiano: 36 n. 69.
Cirilo de Alejandría: 22, 134 n. 73.
Cosroes II: 16, 16 n. 9.
Dādīšōʿ de Izlā: 15, 16, 16 n. 9, 34.
Dādīšōʿ Qaṭrāyā: 15, 16, 17 n. 18, 18, 19, 19 n. 30 y 31, 21, 22, 23, 25, 26, 26 n. 57, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 39 n. 83, 40, 41, 42, 43, 123, 127 n. 28, 145, 151 n. 14.
David: 159.
Draguet, R.: 19, 29.
Efrén: 24, 37, 42 n. 109, 128, 133 n. 61.
Evagrio Póntico: 25, 26, 27, 34, 36 n. 67, 37, 38, 39, 39 nn. 83 y 86, 40, 41, 41 n. 100, 42, 42 n. 106, 43, 43 n. 113, 126, 126 n. 26, 127 n. 33, 136, 140, 142, 144, 146, 147, 150, 154, 154 nn. 4 y 6.
Filoxeno de Mabbūg: 19 n. 30, 37 n. 74.
Gabriel Qaṭrāyā: 17.
Ǧamīl, Samuel: 20, 21.
Gregorio (*Kathólikos*): 16, 16 n. 9.
Gregorio de Nisa: 36 n. 68.
Gregorio Palamas: 31.
Guillaumont, A.: 19, 24.
Ḥʿbīšā, Mār: 132, 132 n. 59.
Ḥenānīšōʿ de Adiabene: 34.
Herodoto: 31 n. 21.
Homero: 143.
Hormizd: 16.
Ilírico: 34 n. 48.
Irak: 19.
Isaac, *Kathólikos*: 163 n. 25.
Isaac de Nínive: 17, 17 n. 18, 22, 144 n. 117.
Isaías de Escete: 15, 19, 25, 26, 35, 124, 127, 131, 135, 136, 138, 139, 140, 147, 163.
Isaías el Canoso: 129.
Išōʿ: 20.
Išōʿdenaḥ de Baṣrā: 16
Išōʿyahb III de Adiabene: 16, 34.
Israel: 150, 164.
Jeremías: 142, 154.
Jorge, *Kathólikos*: 16.
Juan Clímaco: 36 n. 66.
Juan Crisóstomo: 142.
Juan Evangelista: 133.
Juan el Solitario: 37, 38, 42 n. 110, 43, 136.
Juan el Vidente de la Tebaida: 25, 27 n. 58, 129, 130.
Kūḏāwī, Rabban: 16.
Lucas: 133.
Macario (Pseudo): 25.
Macario el Grande: 25, 124 n. 12 y 13, 129, 153, 153 n. 2, 156, 156 n. 8.
Macario de Alejandría: 25, 35 n. 52, 129, 140, 144.
Macedonio el Justo: 141, 144.

Marcos el Eremita: 25, 26, 27, 40 n. 95, 127, 129, 130, 137, 139, 141, 142, 144, 147, 150, 150 nn. 4-8, 151, 151 n. 11.
Maris: 132 n. 59.
Mateo, evangelista: 27.
Melania: 27, 144, 154.
Miguel: 164.
Mingana, A.: 19, 21, 29, 42 n. 105, 135 n. 88, 151 n. 12.
Moisés: 150, 167.
Muʿāwiya I, califa: 16, 18.
Nilo de Ancira: 41 n. 100.
Orígenes: 36 n. 65.
Pablo: 38, 134, 152, 154.
Pacomio: 124 n. 12.
Paladio: 129 nn. 40 y 41, 141 n. 100.
Paulé el Simple: 129, 141, 144.
Paulus bar Hormizd: 21.
Platón: 31 nn. 20, 22 y 23; 39 n. 83.
Qawād II: 16 n. 9.
Šabōr, Rabban: 16.
Saʿd ibn-ʾabī-Waqqāš: 18.
Salomón: 34.
Santiago, hermano del Señor: 154.
Sara, eremita: 144.
Scher, Adday: 15.
Sergio de Rešʿaynā: 37 n. 74.
Simón Cefas: 154.
Sisoes, Abbá: 124.
Sócrates, historiador: 34 n. 48, 140 n. 99.
Sulaymān de Baṣrā: 19.
Teodoreto de Ciro: 22, 26, 132, 132 n. 57 y 59, 141 nn. 101 y 102.
Teodoro de Mopsuestia: 22, 26, 26 n. 57, 133, 133 n. 70, 142.
Tisserant, E.: 22.
Tomás de Margā: 15, 16.
ʿUmar, califa: 18.
Vosté, J. M.: 22, 23, 29.
Yawsef ʾAbūnā: 21, 22.

2. *Lugares citados*

Acaya : 34 n. 48.
Adiabene: 16, 34.
Alejandría: 34 n. 48, 35 n. 52, 140.
Ancira: 41 n. 100.
Arabia: 17 n. 16.
Armenia: 15.
Athos, Monte: 31.
Babel: 139.
Bagdad: 20.
Baḥrayn: 17.
Baṣrā: 16, 19.
Beirut: 15.
Bēṯ ʾAḇē, Monasterio de: 34.
Bēṯ ʾAramāyē: 16.
Bēṯ ʿAynāṯā: 16 n. 9.
Bēṯ Darāyē: 16.
Bēṯ Huzāyē: 17.
Bēṯ Qaṭrāyē: 17.
Bēṯ Zaḇday: 16 n. 9.
Birmingham: 21.
Clisma: 124.
Dayrā dᵉRīšā: 16.
Dawra, Monasterio de: 20, 21.
Egipto: 31, 153 n. 2, 156 n. 8.
Escete: 25, 140.
Golfo Pérsico: 17.
Ḥalwān: 16.
Hormizd, Monasterio de Rabban: 20.
Izlā, monasterio de: 15, 16, 34.
Jerusalén: 22 n. 39, 24 n. 53, 147.
Kārūn, río: 18.
Kuzistán: 17.
Mar Rojo: 150.
Margā: 16.
Māṯūṯ, monte: 17.
Mosul: 18, 22.
Naṭpar: 127 n. 28.
Nicea: 163 n. 25.
Nihaward: 18.
Nisa: 36 n. 68.
Nísibe: 15, 23, 144 n. 117.
Notre Dame des Semences, Monasterio de: 20, 21.
Persia: 18.
Persépolis: 18.
Qādisiyya: 18.

Al-Qōš: 19, 20, 21, 22.
Rab Kennarē, Monasterio de: 17, 18, 123.
Reino Unido: 21.
Reš'aynā: 37 n. 74.
Roma: 15, 23, 34 n. 48.
Šabōr, Monasterio de Rabban: 17, 18.
Santos Apóstoles, Monasterio de los: 18.
Šaṭṭ al-'Arab: 18.
Seleucia-Ctesifonte: 17, 18.
Sión: 147.
Susiana: 17.
Šuštar: 17.
Tebaida: 27 n. 58, 129.

ÍNDICE GENERAL

5-6 PRÓLOGO

7-14 ABREVIATURAS

15-28 PRESENTACIÓN

16-19 **El autor: vida y obras de Dādīšōʿ Qaṭrāyā**
19-28 **Los Tratados sobre la Quietud**
19-20 I. *La presente edición*
20-23 II. *Presentación de los manuscritos*
23-28 III. *La colección de Tratados sobre la Quietud*
23-24 1. Título y número de los tratados
25-28 2. Argumento
25-26 2.1. *Dad. Q.* I
26 2.2. *Dad. Q.* II
27 2.3. *Dad. Q.* III
27 2.4. *Dad. Q.* IV
27-28 2.5. *Dad. Q.* V

29-43 ESTUDIO INTRODUCTORIO

29-35 **Significado de *šelyā***
29-30 I. *El término en el entorno semítico*
30-32 II. *Šelyā* y ἡσυχία
32-35 III. *Šelyā en los Tratados sobre la Quietud*
32-33 1. La conducta de la quietud (*dūḇārā dešelyā*)
33 2. La «Quietud de las semanas» (*šelyā dešabbē*)
33-35 3. La «Quietud de los Septenarios» (*šelyā dešāḇōʿē*)
35 4. Apatheia
35-43 **La teoría de las tres etapas**
36-38 I. *La antropología tricotómica*
38-43 II. *La teoría de las tres etapas en los Tratados sobre la Quietud*
39-40 1. La conducta corporal (*dūḇārā pagrānāyā*)
40-42 2. La conducta intelectual (*dūḇārā dereʿyānā*)
42-43 3. La conducta espiritual (*dūḇārā rūḥānāyā*)

45-119 EDICIÓN DEL TEXTO

47-84 Primer Tratado (*Dad. Q.* I)
85-90 Segundo Tratado (*Dad. Q.* II)
91-95 Tercer Tratado (*Dad. Q.* III)
97-104 Cuarto Tratado (*Dad. Q.* IV)
105-119 Quinto Tratado (*Dad. Q.* V)

121-168 TRADUCCIÓN

123-144 Primer Tratado (*Dad. Q.* I)
145-147 Segundo Tratado (*Dad. Q.* II)
149-152 Tercer Tratado (*Dad. Q.* III)
153-157 Cuarto Tratado (*Dad. Q.* IV)
159-168 Quinto Tratado (*Dad. Q.* V)

169-171 ÍNDICE ONOMÁSTICO

173-174 ÍNDICE GENERAL

EDITORIAL AUSA

Apdo. 101 - 08280 SABADELL - Barcelona (SPAIN)